سلسلۂ مطبوعات جماعت اسلامی (۱۵)

اشتراکیت اور نظام اسلام

جدید فلسفیانہ نظریات کی تشریح و توضیح
اور اسلامی نظریات کے ساتھ ان کا تقابل

تالیف
محمد مظہر الدین صدیقی

شائع کردہ
مکتبہ جماعت اسلامی
ذیلدار پارک اچھرہ' لاہور (پاکستان)

قیمت چار روپے آٹھ آنے

مطبوعات مکتبہ جماعت اسلامی

الجہاد فی الاسلام	۸/-	اسلام اور ضبط ولادت	۱/-
رسالہ دینیات	۱/۸	سود	۲/۸
حقوق الزوجین	۱/۸	اشتراکیت اور نظام اسلام	۳/۸
مسئلہ قومیت	۱/۸		
مسئلہ جبر و قدر	۱/-	نیا نظام تعلیم	-/۶/-
تجدید و احیائے دین	۱/-	ہندوستان میں تحریک اسلامی کا آئندہ	
اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر	۱/-	لائحہ عمل	(زیر طبع)
قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں	۱/۳	دین حق	-/۶/-
سیاسی کشمکش حصہ اول	۱/۳	اسلام اور جاہلیت	-/۷/-
سیاسی کشمکش حصہ دوم	۲/۸	ایک اہم استفتا	-/۳/-
سیاسی کشمکش حصہ سوم	۲/۸	دستور جماعت اسلامی	-/۳/-
اسلام کا نظام حیات	-/۱۰/-	روداد جماعت اسلامی حصہ اول	۱/-
پردہ	۲/۸	روداد جماعت اسلامی حصہ دوم	-/۱۳/-
تنقیحات	۲/۸	روداد جماعت اسلامی حصہ سوم	۲/-
خطبات (نیا ایڈیشن)	۳/-	روداد جماعت اسلامی حصہ پنجم	۲/-
تفہیمات	۳/۸	روداد اجتماع خواتین	-/۱۲/-
حقیقت توحید	۱/۲	جماعت اسلامی کی دعوت' بناؤ بگاڑ	فی -/۶/-
حقیقت تقویٰ	-/۱۲/-	حقیقت شرک	۲/-

عربی مطبوعات

اسلام کا نظریہ سیاسی	۱/-	انسان کا معاشی مسئلہ	۱/-
اسلامی حکومت	۱/-	اسلام اور جاہلیت	۱/-
دین حق	۱/-	شہادت حق	۱/-

ملنے کا پتہ

مکتبہ جماعت اسلامی

۵ الف ذیلدار پارک اچھرہ - لاہور (پاکستان)

اشتراکیت

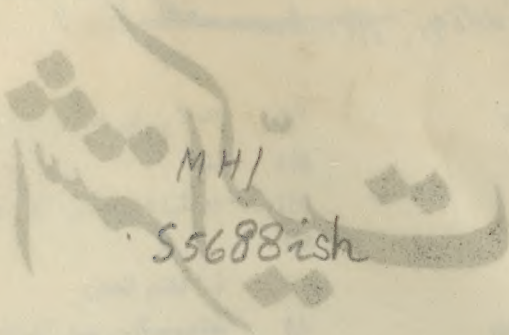
اور

نظامِ اسلام

تالیف

محمد مظہر الدین صاحب صدیقی بی اے۔

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، اچھرہ لاہور
(پاکستان)۔

قیمت چار روپے آٹھ آنے

سید ابوالاعلیٰ مودودی طابع و ناشر نے مرکنٹائل پریس، لاہور

میں چھپوا کر مکتبہ جماعت اسلامی، اچھرہ، لاہور

سے شائع کی

طبع سوم ـــــ سنہ ۱۹۴۹ ـــــ ۳۰۰۰

فہرست مضامین

انتساب

میرے نانا مولانا حاجی عابد حسین صاحب مرحوم اودھ کے مشہور بزرگوں میں سے تھے فقر و استغنا اور جرأتِ ایمانی کے لحاظ سے اپنے ہمعصروں میں ممتاز تھے۔ پوری زندگی فقر و عسرت میں گذار دی۔ یہاں تک کہ آخری عمر میں اکثر او قات صرف چنے کی روٹی پر گذر ہوتا تھا۔ اس کے باوجود استغنا کا یہ عالم تھا کہ کبھی کسی کے در پہ اہل غرض بن کر نہ گئے بکثرت لوگ ان سے عقیدت رکھتے تھے، اگر چاہتے تو آج کل کے مشائخ اور پیروں کی طرح سیم و زر کے ذخیرے بآسانی جمع کر لیتے۔ لیکن جب کبھی بیعت کی خواہش کی گئی یہ کہہ کر ٹال دیا کہ میرے خاندان میں پیری مریدی کا سلسلہ کبھی نہیں رہا ہے۔ ان کی شخصیت میں کچھ ایسا طلسم تھا کہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے سامنے جھک جاتی تھیں۔

انہیں کی آغوشِ شفقت میں میں نے اپنی ابتدائی عمر کے چند سال گذارے، اگرچہ اپنے اعمال و کردار کے لحاظ سے مجھے ان کی ذاتِ قدسی صفات سے ذرہ برابر بھی نسبت نہیں لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ اسلام کی حقانیت کا وہ محکم یقین جو میری اس پہلی تصنیف کا محرک ہو رہا ہے، انہی ابتدائی ایام میں میرے دل پر نقش ہوا جب مولانائے محترم کی ذات اپنی نیک نفسی کے نور سے قرب و جوار کو روشن کئے ہوئے تھی۔

اسی سلسلہ میں اس تصنیف کو مولانائے محترم کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں۔

محمد مظہر الدین صدیقی

دیباچہ طبع اوّل

اپریل سنہ ۴۲ء کے رسالہ "جامعہ" میں اشتراکیت کے فلسفہ پر میرا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ تین چار ماہ بعد ایک صاحب نے اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ صاحب مضمون نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ کئے بغیر محض سنی سنائی باتوں پر یہ مضمون لکھ مارا ہے۔ معترض کا خیال کسی حد تک صحیح تھا۔ مضمون لکھتے وقت میرے سامنے فلسفۂ اشتراکیت کا ایک مجمل خاکہ تھا۔ مارکس کے پورے فلسفے اور اس کی تفصیلات سے میں اس وقت تک لاعلم تھا لیکن اس حد تک اعتراض کی صحت کے باوجود مجھے کامل یقین تھا کہ مارکس اور اشتراکیت کے متعلق میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ صحیح ہے۔ اس کے بعد میں نے مارکس کا تفصیلی مطالعہ شروع کیا۔ ابتداءً صرف یہ ارادہ تھا کہ جن امور پر تنقید کی گئی ہے ان کی تحقیق کروں لیکن جوں جوں میں آگے بڑھتا گیا بحث و نظر کے نئے نئے پہلو سامنے آنے لگے، یہاں تک کہ جس محدود مقصد کے ساتھ میں نے مطالعہ شروع کیا تھا اس کی تنگنائی طبیعت پر گراں گذرنے لگی نتیجہ یہ ہوا کہ مطالعہ شروع کرتے وقت جو نقشہ ذہن کے سامنے تھا اسے بالکل چاک کر دینا پڑا اور ایک نئی تعمیر کا سروسامان مہیا ہو گیا۔ یہ ہے اس کتاب کی شان نزول۔

جیسا کہ اس کے مطالعہ سے واضح ہوگا میرا یہ یقین صحیح تھا کہ مارکس کی بابت میں جو کچھ سمجھا تھا وہ غلط نہیں تھا۔ مارکس کے فلسفہ کے ساتھ ہیگل کے فلسفہ کی توضیح بھی ضروری تھی۔ کیونکہ مارکس نے اپنے ہتھیار ہیگل ہی کے اسلحہ خانے سے مستعار لئے تھے۔ جدلی عمل یا منطقی اسلوب جس کی بنیاد پر مارکس نے اپنا مشہور تاریخی نظریہ قائم کیا ہے ہیگل ہی کے ذہن رسا کا نتیجۂ فکر تھا لیکن ان دونوں کے درمیان یہی ایک نسبت نہیں ہے بلکہ سب سے زیادہ قابل ذکر امر یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے دو بڑے نظامات زندگی جن کی خونریز کشمکش سے آج مشرقی یورپ کی سرزمین لالہ زار ہو رہی ہے

انہیں دونوں کی ذہنی مخلوق ہیں ہیگل کے فلسفہ نے کلیت پسند مملکتوں (Totalitarian States) کی بنیاد
ڈالی اور مارکس کا فلسفہ روسی اشتراکیت کے لباس میں جلوہ گر ہوا اس اعتبار سے بھی دونوں نام ہمیشہ ساتھ رہیں گے۔

ہیگل اور مارکس کے نظریات صرف نظری حیثیت ہی سے نہیں بلکہ عملی دنیا میں بھی اسلامی نظام سے قدم قدم
ٹکراتے ہیں ہیگل کا فلسفہ اسلامی فلسفۂ مملکت کا مد مقابل ہے کیونکہ اسلامی مملکت ایک جواب دہ (Answerable)
مملکت ہے۔ اگرچہ اس کی یہ جواب دہی جمہور کے سامنے نہیں بلکہ دستور قرآنی کے سامنے ہے۔ اس کے برخلاف ہیگل کی
مملکت نہ تو کسی اصول کی پابند ہے اور نہ کسی حیثیت سے جوابدہ ہے۔ اسی طرح مارکس اور اس کے نظریات اخلاق و معیشت
اسلام کے فلسفۂ اخلاق اور اسلامی نظام معیشت سے براہ راست متصادم ہوتے ہیں۔ مارکس کے نقطۂ نظر سے اخلاقی
اصول اور مذہبی احکام معاشی ضروریات کے تابع ہیں۔ ہر مرتبہ جب معاشی تقاضوں اور اخلاقی اصولوں میں تصادم ہوتا ہے تو
اخلاق و مذہب کو سپر ڈالنی پڑتی ہے اور معاشیات کی بالادستی تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ یہ فلسفہ انیسویں صدی میں بیحد مقبول ہوا کیونکہ
اس عہد تاریک میں مذہب کے خلاف ایک عالمگیر بیزاری پھیلی ہوئی تھی اور انسان اپنی عقلی فتوحات کے نشہ میں مدہوش تھا۔
مارکس کے فلسفہ پر اشتراکیت نے اپنی عمارت کھڑی کی اور رفتہ رفتہ اس تحریک نے ایک عالمگیر صورت اختیار کر لی اسلامی قوم میں
بھی اس تحریک کے تھوڑے بہت حامی پیدا ہو گئے جس کی وجہ سے مسلمانوں کی نئی پود میں مذہب اور مذہبی انداز فکر سے بغاوت
کے آثار نمودار ہونے لگے۔ مسلمان نوجوان چونکہ عموماً صحیح مذہبی تعلیم سے بے بہرہ تھے اس لئے وہ اس فریب میں بآسانی مبتلا ہو گئے
اور انہوں نے اپنے مذہب کو عیسائیت، بدھ مت یا ہندو مذہب کی طرح ایک غیر متحرک نظام فکر خیال کیا۔ انہوں نے
اس بات پر غور نہیں کیا کہ اسلام ان معنوں میں کوئی مذہب نہیں ہے جن معنوں میں عیسائیت یا بدھ مت مذاہب کے نام سے
یاد کئے جاتے ہیں۔ وہ مجرد اخلاق و روحانیت کے اصول پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کا وسیع دامن انسانی امور و معاملات تمدن
کے مسائل اور سیاست و معیشت کے اصولوں کو بھی اسی طرح گھیرے ہوئے ہے جس طرح اخلاقی مقاصد اور روحانی اصول
کو۔ ایسا نظام لازماً ہر دور کے مخصوص نظریات و عقائد سے ٹکرائے گا۔ خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی شعبہ سے ہو۔ چنانچہ
آج بھی یہی صورت حال درپیش ہے۔ ایک طرف اشتراکیت یہ دعویٰ لیکر اٹھی ہے کہ تمدنی زندگی کا امن و چین انسان

کی معاشی فلاح پر موقوف ہے۔ دوسری طرف فاشستی اور جمہوری نظامات اپنے جداگانہ اصولوں کے ساتھ میدان میں ڈٹے ہوئے ہیں۔ ان سب کے مقابلہ میں اسلامی نظام ہے جو اپنی بابت یہ دعویٰ رکھتا ہے کہ انسانی فلاح اسی کے پیش کردہ اصولوں کے ساتھ وابستہ ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان اور خصوصاً زمانہ حال کا تعلیم یافتہ مسلمان یہ سوچنے لگتا ہے کہ کیا اسلامی نظام ایسے طاقتور حریفوں کا مدمقابل ہو سکتا ہے؟

اس کتاب میں اسی سوال کا تفصیلی جواب دیا گیا ہے۔ اسی سبب سے میں نے اس میں دو زائد ابواب شامل کئے ہیں جو بادی النظر میں اصل موضوع سے غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو سابقہ ابواب سے ان کا تعلق بہت گہرا ہے۔

مارکس کے افکار و نظریات مغربی دنیا کے ایک خاص ذہنی میلان کے برگ و بار تھے۔ یہ ذہنی میلان اس یقین سے عبارت تھا کہ جس طرح انسان کی عقلی قوتوں نے خارجی فطرت کے قوانین کو بے نقاب کیا ہے اور عالم طبیعی میں صحیح نتائج تک رسائی حاصل کی ہے اسی طرح عالم انسانی اقتصادی مسائل کے دائرہ میں بھی وہ مجرد عقل و استدلال کی مدد سے صداقت کا انکشاف کر سکتا ہے نیز اپنی معاشرتی اور سیاسی زندگی کی بہتر بنیاد معلوم کر سکتا ہے یہ یقین مغربی ذہن پر اب بھی مسلط ہے اگرچہ اب اس کی جڑیں خشک ہو چکی ہیں مگر انیسویں صدی میں عقل کی ہمہ بینی اور اس کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اتنا پختہ تھا کہ کانٹ کی تنقیدی عظمت بھی اسے اپنی جگہ سے نہ ہٹا سکی۔ واقعہ یہ ہے کہ کانٹ اس وادی کا تنہا مسافر تھا مغربی افکار کا پورا قافلہ اس مسافر کو پیچھے چھوڑ کر بہت تیزی سے بربادی اور موت کی گھاٹیوں پر چڑھتا چلا جا رہا تھا۔ مارکس بھی اسی قافلہ کا ہمسفر تھا۔ اپنے زمانہ کی معاشی بدنظمی اور مزدور طبقہ کی غربت و بیکسی کا منظر دیکھ کر اس کے دل میں رائج الوقت نظامات کے خلاف ایک باغیانہ ہیجان پیدا ہو گیا نفس انسانی کا خاصہ ہے کہ جب وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا سے متاثر ہو کر فکری عمل کا آغاز کرتا ہے تو اس کی فکر اسے انتہا کے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے۔ زمانہ کے عام میلان سے بیزار ہو کر اس کا ذہنی میلان بالکل مخالف راہ اختیار کر لیتا ہے اور جن اقدار (Values) کو وہ عمرانی زندگی پر حکمراں پاتا ہے انہیں الٹ پلٹ کر بالکل مخالف اقدار ترتیب دینا شروع کر دیتا ہے۔ غرض اس کی فکر غیر شعوری طور پر جذبۂ نفرت اور باغیانہ ہیجان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔ مارکس پر بھی انسانی فطرت کی اسی خاصیت نے

اپنا عمل کیا اور اپنے عہد کے معاشی نظام کو دیکھ کر ایک دوسری انتہا پر پہنچ گیا۔ صداقت کی طرف رہنمائی کرنا تو کجا اس قسم کا فکری عمل بسا اوقات انسان کو اور زیادہ گمراہی میں پھنسا دیتا ہے۔ اسی وجہ سے تمدنی اور معاشرتی زندگی کے دائرے میں محض عقلی استدلال اور منطقی فکر صحتِ نتائج کی ضامن نہیں ہو سکتی۔ پانچویں باب میں اسی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی تصنیف میں قدم قدم پر یہ احساس مجھے اذیت دیتا ہے کہ جس کام کو میں نے اپنے ذمہ لیا ہے صحیح معنوں میں اس کا میں اہل نہیں ہوں۔ میرا مذہبی علم بہت محدود ہے اور وسیع مذہبی معلومات کے بغیر اسلامی نظام کی تفسیر کا حق نہیں ادا ہو سکتا۔ اس ذمہ داری سے وہی شخص عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو ایک طرف مذہبی علوم یعنی قرآن و حدیث اور اسلامی فقہ پر گہری نظر رکھتا ہو اور دوسری جانب مغربی علوم و افکار کا شناور ہو۔ بدقسمتی سے چند مستثنیات کو چھوڑ کر ہماری سوسائٹی ایسے لوگوں سے خالی ہے۔ ہمارے علماء مغربی نظریات و افکار سے بے خبر اور جدید طرزِ استدلال سے نا آشنا ہیں۔ وہ پرانے بوسیدہ ہتھیاروں سے لڑنے کے عادی ہیں۔ اور یہاں جدید ترین اسلحہ کی ضرورت ہے، دنیا بہت بدل چکی ہے لیکن یہ لوگ اب اپنے افکار و تخیلات میں زمانہ کے راہوار سے صدیوں پیچھے رہ گئے ہیں۔ کم از کم ان کی ذات سے یہ توقع نہیں کہ وہ اصلاحِ اعمال کا کام انجام دیں گے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ بجا لائیں گے۔ لیکن ان کی حالت پر نظر پڑتی ہے تو بے اختیار زبان سے نکل جاتا ہے۔

خانۂ شرع خراب است کہ اربابِ صلاح

در عمارت گریِ گنبدِ اسلافِ خود اند

صدیوں کے جمود کے بعد ان میں سے بعض حضرات میدانِ سیاست میں نکلے بھی تو کفر و باطل کے رفیق بن کر۔ عبرت کا مقام ہے کہ جو گروہ دنیا میں سرداری اور پیشوائی کے لئے بنا تھا اس کے مذہبی رہنما ائمۂ کفر کے مقتدی و متبع بن جائیں۔ وردھا اور آنند بھون کا طواف اور مسلمانوں کی امامت و رہبری کا دعویٰ!

حقیقت یہ ہے کہ ایک مستقل عالمگیر دعوت اور ایک مکمل نظام فکر و عمل ہونے کی حیثیت سے اسلام جس وقار کا حامل تھا، اسے ان علماء کی روش نے ایسا کاری زخم لگایا ہے جس کے مندمل ہوتے ہوتے بھی زمانہ لگے گا۔

دوسری طرف ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان ہیں، جو مذہب کی الف، بے، تے سے بھی ناواقف ہیں۔ ان کی ذہنی تعمیر میں مغرب کی ہئی اور کج فکری پورے طور سے رچ بس گئی ہے۔ ان کی تعلیم نے انھیں مذہب اور مذہبی انداز فکر سے متنفر کر دیا ہے۔ مغربی سائنسدانوں اور مغربی مفکرین کے تخیلات واوہام پر انھیں کامل ایمان ہے، جونہی کوئی نئی تحریک یورپ کی سرزمین سے شروع ہوئی اور یہ اس کی طرف لپکے۔ ادھر کوئی نظریہ علمی دنیا میں بر سر وجود آیا کہ ادھر ہمارے انگریزی تعلیم یافتہ لوگ اس کی صداقت کا راگ الاپنے لگے۔ پھر ان لوگوں کی عجیب خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہر قسم کے مغربی افکار و نظریات کو اسلام پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک صداقت کا معیار مغرب ہے اور اسلام کی سچائیاں اس وقت تک قبول نہیں کی جا سکتیں جب تک کہ وہ مغربی معیار پر پوری نہ اتریں۔ اس سے زیادہ اسلام کی اور کیا توہین ہو سکتی ہے کہ اس کے الہامی پیغام کو انسان کے خود ساختہ نظریات کی کسوٹی پر کسا جائے۔ ان لوگوں کو سمجھنا چاہیے کہ اسلام اور تنہا اسلام ہی کل صداقت ہے اور اسی کے قائم کردہ معیار پر دوسرے تمام افکار و تخیلات کی صداقت جانچی جانی چاہیے۔ اپنی غلط روی میں یہ لوگ اس اہم نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی تمدن کے مقاصد اور مغربی تمدن کے مقاصد میں بعد المشرقین ہے۔ اسلام کا نصب العین جدا ہے اور مغرب کا نصب العین جدا۔ مقاصد اور نصب العین کے اختلاف کی وجہ سے یہ دونوں اپنی ہر شاخ میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ اس لیے یہ کوشش کرنا کہ اسلامی معاشرت اور اسلامی اخلاق کو بدل کر اسے مغرب کی معاشرت اور اس کے اخلاقی اصولوں سے ہم آہنگ کر دیا جائے ایک سفیہانہ عمل ہے۔ جب تک اسلامی زندگی کے بنیادی مقاصد، مغربی زندگی کے مقاصد سے مختلف ہیں اس وقت تک تمدن و معاشرت کے دائرے میں بھی ان دونوں کے درمیان مطابقت نہیں پیدا کی جا سکتی۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے دو اشخاص مختلف نصب العین کے تحت زندگی بسر کر رہے ہوں۔ ایک کا مقصد یہ ہو کہ خوب کھائے پیے، عیش کرے، سرکار سے بڑے بڑے خطابات اور عہدے حاصل کرے اور اپنے ہی جیسے انسانوں پر حکومت کرے۔ دوسرے کا مقصد زندگی یہ ہو کہ وہ ایک مصلح اور خادمِ قوم بنے، معاشرتی خرابیوں کی اصلاح کرے، لوگوں کو برے اعمال سے روکے، اچھے کاموں کی ترغیب دے، اور فی الجملہ قومی فلاح کے لیے اپنی زندگی وقف کر دے۔ کیا ان دونوں کے اعمال و افکار و عزائم میں کوئی مناسبت ہو سکتی ہے؟ کیا زندگی کے کسی معاملہ میں ان دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہو سکتا ہے؟ ایک کی زندگی مصیبتوں اور تکلیفوں کی زندگی ہے، دوسرا عیش و راحت کے مزے لوٹ رہا ہے، اگر ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے تو ایک دن بھی نباہ مشکل ہوگا۔ ہر ایک دوسرے کو احمق سمجھے گا۔ جو شخص عیشِ زندگانی کا جویاں ہے اس کی سمجھ ہی میں نہ آئے گا کہ یہ دوسرا شخص عمر بیکار کیوں ضائع کر رہا ہے اور خواہ مخواہ اپنی جان پر مصیبتیں کیوں لے رہا ہے۔ بس یہی حال مغربی تمدن اور اسلام کا ہے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اسلامی زندگی خدا پرستی کی روح سے معمور ہے، اسلامی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے بھیجے ہوئے الہامی ضابطہ کو دنیا میں غالب کرنا ہے۔ اس کے برعکس مغربی تمدن کو خدا سے کوئی مطلب نہیں۔ اجتماعی زندگی سے تو اس نے خدا کے تصور کو بالکل ہی خارج کر دیا ہے۔ انفرادی زندگی میں بھی یہ تصور برائے نام باقی ہے۔ مغرب کو اپنی ترقیوں پر ناز ہے اور یہ دعویٰ ہے کہ انسان اپنی زندگی کی صلاح و فلاح تک محض عقلی قوتوں کے ذریعہ پہنچ جائے گا۔ بخلاف اس کے اسلامی نظام الہامی ہدایت پر مبنی ہے اور عقل کو یہ حق نہیں دیتا کہ وہ بنیادی امور میں دخل در معقولات کرے۔ ایسی صورت میں مغربی افکار و نظریات کو اسلام کے جسم تنومند میں کیونکر داخل کیا جا سکتا ہے۔

خوش قسمتی سے مغربی تمدن کی کمزوریاں بہت جلد سطح پر آگئیں۔ چنانچہ آج خود یورپ میں متضاد نظریات فکر ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔ اس کشمکش کا نتیجہ کچھ بھی ہو، ایک بات یقینی ہے اور وہ یہ کہ مغرب سیاسی و تمدنی انحطاط کی جانب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے۔ اسلامی تمدن جو عرصہ سے

اس کا خزانۂ تہذیب سے معروف بیکار تھا۔ اب پھر اپنی زندگی کا ایک نیا دور شروع کرنے والا ہے۔ اسلامی اقوام کا شعور بیدار ہو رہا ہے۔ ایک نئی تعمیر کے اسباب مہیا ہیں۔ صرف ضرورت اس کی ہے کہ اسلامی فکر کو جدید ترین اسلحہ سے مسلح کیا جائے اور پرانے بیکار ہتھیاروں کو اتار پھینکا جائے۔ انفرادی صورت ارباب فکر و نظر اس کوشش میں عرصہ سے مصروف ہیں اور اجتماعی کوششوں کے آثار نظر آنے شروع ہو گئے ہیں۔

یہ کتاب بھی اسی نوع کی ایک کوشش ہے، اگرچہ اپنے محدود علم اور نارسائی فکر کے ساتھ میں اس میدان کے شہسواروں کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ کتاب جو میں نے پندرہ مہینہ میں لکھی ہے کہاں تک مقبول ہوگی۔ میں بہرحال ایک مبتدی ہوں۔ ابھی مجھ کو تعلیم ختم کیے ہوئے چھ سال سے کچھ ہی زیادہ عرصہ ہوا ہے۔ اس پوری مدت میں بمشکل میں اپنے علمی اشغال جاری رکھ سکا ہوں۔ سرکاری ملازمت کی ذمہ داریاں اور دفتری زندگی کی بے اطمینانیاں علمی ذوق کو افسردہ کر دیتی ہیں۔ بڑے سے بڑا صاحب نظر آدمی بھی اس ماحول میں اپنی صلاحیتوں کو ضائع کر دیتا ہے۔ خصوصاً ایک اہلکار کی زندگی کہ نصف موت ہے علمی اشغال کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ تاہم ان مشکلات کے باوجود میں نے کسی نہ کسی طرح اپنا فرض ادا کیا ہے۔

یہ میری پہلی تصنیف ہے جس کی تکمیل پر میں صمیم قلب سے بارگاہ صمدیت میں سجدۂ شکر بجا لاتا ہوں۔ اس کی اشاعت سے حصول شہرت یا جلب منفعت مقصود نہیں ہے۔ صرف ایک ہی جذبہ اس تصنیف کا محرک ہے اور وہ یہ کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم جس پیغام ہدایت کو لے کر آئے تھے اس کی صداقت کا نقش دلوں پر بٹھایا جائے۔ کیونکہ یہ پیغام ایک دائمی صداقت، ایک عالمگیر حقیقت اور ایک ابدی سچائی ہے۔ میرا یقین ہے کہ فکر صحیح مومن کے لیے مخصوص ہے۔ ہر وہ عقیدہ اور نظریہ باطل ہے جو اسلامی اصولوں کے علاوہ اور کسی اصول پر مبنی ہو۔ ہر وہ فکر گمراہ ہے جو خدا اور رسول کی راہوں سے دور ہو۔

اوقات ہماں بود کہ با یار بسر گرد

باقی ہمہ بے حاصلی و بے خبری بود

انسانی عقل خلا میں کام نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے کوئی نہ کوئی اساس ہونی چاہیے۔ اگر اساس صحیح ہے تو عقل صداقت تک رہنمائی کرے گی ورنہ اوہام وظنون کی وادیوں میں بھٹکا کرے گی۔ لیکن عقل کو صحیح اساس صرف اسلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی لیے یورپ کی علمی ترقیاں اس کی تمدنی و عمرانی فلاح کی ضامن نہ ہو سکیں۔ کیونکہ وہاں انسانی فکر غلط اساس پر اوہام وقیاسات کے گھروندے بناتی رہی حالانکہ محض علمی ترقیاں تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتیں، جذبات اور نفس کی تہذیب بھی اسی قدر ضروری ہے۔

بقول علامہ مرحوم :-

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است

عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

میں اپنے دوست مولوی راحت اللہ خاں مہتمم کتبخانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن کا شکر گذار ہوں کہ انھوں نے کتابوں کی تلاش وجستجو میں بڑی ہمدردی ودلچسپی کے ساتھ میری اعانت فرمائی اور بہت سی دشواریاں حل کر دیں۔

اس کتاب کا ایک کچا مسودہ تیار کر چکا تھا کہ میری ملاقات جناب مولوی سید ابوالخیر مودودی سے ہوئی۔ موصوف نے جس خلوص اور شفقت کے ساتھ اس کتاب کے لیے ضروری مواد فراہم کر کے میری امداد فرمائی اس کا اعتراف نہ کرنا احسان فراموشی ہوگی۔ میں جناب موصوف کا بے حد شکر گذار ہوں کہ ان کی امداد سے میں اس کتاب میں بعض ضروری اضافے اور ترمیمات کر سکا۔

مورخہ ۱۵ دسمبر ۱۹۴۰ء

محمد مظہر الدین صدیقی۔ گوشہ محل
حیدرآباد، دکن۔

دیباچہ طبع ثانی

"ہیگل، مارکس اور اسلامی نظام" کی دوسری اشاعت ناظرین کی خدمت میں پیش ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ تازہ اشاعت میں اشتراکی تحریک کے عملی پہلو سے بحث کی جاتی اور اس غرض سے کتاب میں بعض نئے ابواب کا اضافہ کیا جاتا۔ لیکن معاشرتی مجبوریوں اور وقت و فرصت کی کمی کے باعث میں اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لیے میں نے مناسب خیال کیا کہ اپنے خیالات کو ایک مقدمہ کی صورت میں قلمبند کر دوں۔ امید ہے کہ اس سے پیش نظر مقصد کسی حد تک ضرور حاصل ہو جائیگا۔

اشتراکیت کے متعلق میں غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ ایک انقلابی تحریک کی حیثیت سے اشتراکیت مر چکی ہے۔ لیکن ایک نظری عقیدہ اور معاشی نظام کی صورت میں وہ ابھی زندہ ہے اور اس وقت تک زندہ رہے گی جب تک وہ معاشی حالات برقرار رہیں گے جن کے بطن سے یہ تحریک پیدا ہوئی تھی۔ اشتراکی نظریات و عقائد کے مٹانے کی سب سے آسان تدبیر یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ طرز معیشت کو مٹا دیا جائے۔ جب تک اجتماعی دولت کا مروجہ طریقہ تقسیم اور وہ عدم مساوات موجود ہے جس نے ایک طبقہ اور دوسرے طبقہ کے درمیان اونچی اونچی ناقابل عبور دیواریں کھڑی کر دی ہیں اشتراکی تصورات کے نفوذ و اثر کا دائرہ برابر وسیع ہوتا جائے گا۔ معاشی مساوات کا قیام تو خارج از بحث ہے کیونکہ خود اشتراکیوں نے تلخ تجربات کے بعد یہ حقیقت تسلیم کر لی ہے کہ جملہ افراد معاشرہ کو معاشی حیثیت سے ایک سطح پر نہیں لایا جا سکتا ہے۔ اس لیے صرف معاشرتی مساوات سے طبقہ بندی کے حدود و فاصل مٹائے جا سکتے ہیں یہی وہ حقیقی مساوات ہے جسے اسلام نے اپنے عروج کی ابتدائی نصف صدی میں پوری طرح قائم کر دکھایا تھا۔ اور جو دوسری اقوام کے مقابلہ میں آج بھی مسلمانوں کے درمیان سب سے زیادہ نمایاں ہے، بالخصوص

ان مسلمانوں میں جن پر مغربی تہذیب کا اندھیرا پوری طرح نہیں چھایا ہے۔ اس قسم کے مساوات میں دولت اور غربت کی بنا پر کسی قسم کی معاشرتی تفریق نہیں پائی جاتی ہے۔ اور غریب و امیر کے درمیان معاشرتی تعلقات و روابط میں کوئی دشواری یا رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ غربت سے افلاس کی وہ حالت مراد نہیں ہے جس سے آج کل کے مزدور اور کسان گزر رہے ہیں، اور جس میں انسان کو دو وقت کی روٹی ملنا بھی مشکل ہے۔ اس قسم کے افلاس میں معاشرتی مساوات کا قیام غیر ممکن ہے۔ غربت وہ معاشی حالت ہے جس میں انسان کی بنیادی اور حقیقی ضروریات تو پوری ہو جائیں البتہ وہ معاشرتی تکلفات اور آسائشوں سے محروم رہے۔

اشتراکیت بحیثیت ایک تحریک کے کیوں مر چکی ہے۔ اس کا جواب تاریخ کے صفحات سے پوچھیے۔ دنیا میں جب کبھی کوئی انقلابی تحریک نمودار ہوتی ہے، بلا فصل اور بغیر کسی وقفہ کے مسلسل اقدام پذیر رہتی ہے۔ ملکوں اور سرحدوں کی حدبندیاں توڑ کر اپنے اصلی مرکز اور جائے پیدائش سے پھیلتی ہے، ہر جانب اور ہر سمت بڑھتی ہے، کہیں ستاتی اور ٹھہرتی نہیں ہے، کبھی دم نہیں لیتی تاآنکہ اس کا اصلی زور اور ابتدائی قوت بالکل صرف نہ ہو جائے۔ جب یہ نوبت آجاتی ہے تو وہ تحریک تحریک نہیں رہتی بلکہ ایک معاشرتی، معاشی یا سیاسی نظام اور ایک نظری عقیدہ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ سمندروں میں جب طوفان اٹھتا ہے، دریاؤں میں جب سیلاب امنڈ آتا ہے ہر ایک بند کو توڑ کر نکل جاتا ہے۔ دور دور تک پھیلتا اور بڑھتا ہے، تمام قدرتی اور مصنوعی رکاوٹوں کو روندتا ہوا جنگلوں، میدانوں کو سیراب کر دیتا ہے۔ اس کی فطرت میں مسلسل اقدام، مسلسل حرکت اور پیہم روانی ہے۔ ایک انقلابی قوت بھی مادی قوت کی طرح اقدام و حرکت کی صورت میں اپنا وجود ظاہر کرتی ہے۔ اور جس طرح طبیعات میں مادہ کی قوت کا اندازہ حرکت کرتے ہوئے جسم کی سرعتِ رفتار سے کیا جاتا ہے اسی طرح معاشرتی اور انقلابی قوتوں کا پیمانہ ان کے انقلاب آفریں اقدامات کی سطوتِ رفتار ہے۔ پھر جس طرح کسی متحرک جسم کا ٹھہراؤ یا سکون اس بات کی علامت ہے کہ وہ ابتدائی قوت (Initial Force) جس نے جسم کو حرکت دی تھی اب ختم ہو چکی ہے، اسی طرح کسی انقلابی قوت کا اپنی انقلاب انگیزی سے ایک لمحہ کے لیے دست بردار ہو جانا، ستانا یا دم لینا درحقیقت اس امر کا اعلان ہے کہ وہ قوت انقلابی نہیں رہی۔ ممکن ہے اس دعویٰ کے خلاف یہ دلیل پیش کی جائے

کہ جب انقلاب کی ایک منزل تکمیل کو پہنچ جاتی ہے تو وہ دوسری منزل تک بڑھنے کے لیے اپنی اندرونی قوتوں کو جمع کرتا ہے اور اس لیے ایک عارضی سکون کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انقلاب کی روح سرد پڑ گئی ہے لیکن واقعات و حقائق کے پیش نظر یہ دلیل صحیح نہیں ہے۔ حرکت جو قوت کا پیمانہ اور مظہر ہے تسلسل چاہتی ہے، ٹھیراؤ یا سکون، خواہ وہ عارضی ہو یا دوامی، اس کی فطرت کے منافی ہے۔ جب کوئی متحرک جسم ساکن ہو جاتا ہے تو ہم یہ توقع نہیں کر سکتے ہیں کہ وہ دوبارہ از خود حرکت کرنے لگے گا۔ ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ قوت جس نے جسم کو متحرک کیا تھا صرف ہو چکی ہے اور جب تک کوئی نئی قوت جسم پر عمل نہیں کرے گی وہ بدستور ساکن رہے گا۔ اگر اس قوت کا کوئی جزو باقی ہوتا جس نے جسم کو متحرک کیا تھا تو اس کی حرکت کسی نہ کسی درجہ میں ضرور نمایاں ہوتی۔ اسی طرح اگر کوئی انقلابی قوت ایک خاص مدت تک اقدام پذیر رہنے کے بعد ستانے یا دم لینے کے لیے ٹھیر جائے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ ہمیشہ کے لیے ٹھیر گئی ہے خواہ اس کے علمبردار کتنا ہی شور مچائیں کہ ہم صرف ستانے، دم لینے، اور اندرونی طور پر اپنے آپ کو مضبوط کرنے کے لیے ٹھیرے ہیں اور بہت جلد ہمارا کاروانِ عمل پھر منزلِ مقصود کی طرف گامزن ہو جائے گا۔ مثلاً فرانسیسی جمہوریت پر نظر ڈالیے، جو فرانس میں ایک اعلیٰ درجہ کی ہمہ گیر انقلابی تحریک کی حیثیت سے منظرِ وجود پر آئی۔ اس تحریک نے فرانسیسی قوم کے خیالات و افکار، طریقِ معیشت، طرزِ معاشرت، اور اس کے سیاسی نظام کو یکسر بدل ڈالا۔ فرانسیسی تاریخ کے اس دور میں جمہوریت صرف ایک مخصوص قوم و ملک کے اندرونی سیاسی نظام سے عبارت نہ تھی بلکہ ایک جامع تحریک کے مانند وہ زندگی اور عمل کے ہر شعبہ میں تجدید و انقلاب کی دعوت لے کر اٹھی تھی۔ ہر انقلابی تحریک کا خاصہ ہوتا ہے کہ وہ ساری انسانیت کی نجات و فلاح کو اپنے اصولوں سے وابستہ خیال کرتی ہے۔ اور جس قوم کے اندر اس کا آغاز ہوتا ہے صرف اسی کی فلاح و بہبود کو اپنا مطمح نظر نہیں قرار دیتی ہے بلکہ ساری دنیا کو اپنے طرزِ فکر اور طریقِ عمل کے سانچہ میں ڈھالنا چاہتی ہے۔ چنانچہ فرانسیسی جمہوریت بھی اس خصوصیت سے عاری نہ تھی۔ اس کے اندر تبلیغ و دعوت کا جوش و ولولہ تھا۔ اس کے علمبردار بین الاقوامی نقطۂ نگاہ سے مسائل کو دیکھتے تھے اور گرد و پیش کے تمام ممالک کو اس طریقِ زندگی کی برکتوں سے آشنا کرنا چاہتے تھے جو ان کی قومی نجات کا باعث ہوا تھا۔ لیکن یہی

جمہوری تحریک جس کی ہیبت سے شاہان یورپ لرزہ براندام تھے اور جس نے مغربی ممالک کے عوام کو جذبۂ آزادی سے سرشار کر دیا تھا چند سال کے عرصہ میں ایک ملکی اور قومی نظام حکومت میں تبدیل ہو گئی۔ اس کا تبلیغی جوش سرد پڑ گیا۔ اس کی دعوتِ عام ختم ہو گئی، اس کا بین الاقوامی طرزِ فکر جذبۂ قومیت سے مغلوب ہو گیا۔ یوں تو انگلستان، فرانس اور امریکہ میں آج بھی جمہوری ادارے قائم ہیں اور ایک سیاسی اور ملکی نظام حکومت کی حیثیت سے جمہوریت اپنے تمام ظاہری رسوم و شعائر کے ساتھ ان ممالک میں زندہ ہے۔ عوام کی منتخب کردہ مجلسیں انتخابی مہمات، مجالس قانون ساز کے قواعد و ضوابط عاملہ اور عدلیہ کی علیحدگی، پارلیمانی مباحث و تقاریر، سیاسی پارٹیاں، اختلافی جماعتیں (Opposition Parties) غرضیکہ جمہوریت کے جملہ لوازم موجود ہیں۔ مگر وہ انقلابی روح کہاں ہے جس نے فرانسیسی قوم کو ایک تخیل کا داعی اور ایک طرزِ فکر کا مبلغ بنا دیا تھا اور مجاہدانہ سرفروشی کا وہ جذبہ کیا ہوا جس نے فرانسیسی افواج کو میدان رزم کی سرداری اور شہنشاہی عطا کی تھی۔

پھر بھی اگر فرانسیسی انقلاب کا مقابلہ روس کے بالشویکی انقلاب سے کیا جائے تو اس حقیقت کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہ ہوگا کہ فرانس کی جمہوری انقلابی تحریک روسی اشتمالیت سے کہیں زیادہ طاقتور، جامع اور اپنے نتائج کے اعتبار سے تاریخی واقعات کی تشکیل پر اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی۔ فرانس کا مشہور عالم انقلاب ۱۷۸۹ء میں واقع ہوا۔ انقلابی جماعت کی کامیابی کو ابھی تین سال بھی نہ گزرے تھے اور ملک میں مخالف انقلاب قوتوں کا پوری طرح قلع قمع بھی نہ ہوا تھا کہ انقلابی تحریک کو پرشیا اور آسٹریا کی دو عظیم الشان سلطنتوں کے چیلنج سے دوچار ہونا پڑا۔ ۱۷۹۱ء میں پلنٹز (Pilnits) کے مقام پر آسٹریا اور پرشیا کے بادشاہوں نے فرانسیسی انقلاب پرستوں سے متحدہ طور پر مطالبہ کیا کہ وہ فرانس کے حکمران خاندان کو اس کے اعزازات و اختیارات واپس کر دیں اور انقلابی جدوجہد سے باز آئیں ورنہ انھیں دونوں طاقتوں کا مقابلہ کرنا ہوگا۔ اس دعوتِ مقابلہ نے فرانس کے انقلابی جسم میں ایک نئی روح پیدا کر دی اور رجعت پسند طاقتوں کو بہت جلد معلوم ہو گیا کہ ان کا مقابلہ کسی سیاسی تحریک سے نہیں بلکہ ایک اعلیٰ درجہ کی انقلابی طاقت سے ہے۔ فرانس کی غیر مسلح، نیم ملبوس، اور نیم فاقہ زدہ افواج نے نہ صرف اپنے ملک کی سرحدات سے آسٹریا اور پرشیا کی فوجوں کو باہر نکال دیا بلکہ نشیبی ممالک یعنی ہالینڈ اور بلجیم تک بڑھتی چلی گئیں۔ بلجیم پر آسٹریا کا تسلط ہمیشہ کے لیے

ختم ہوگیا۔ اور ہالینڈ میں ایک نئی جمہوری حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ فرانس کی انقلابی روح اور اس کی طاقت کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ ان ناگفتہ بہ حالات میں جن سے فرانس گزر رہا تھا، جبکہ براعظم یورپ کی دو زبردست طاقتیں اس کی مدمقابل تھیں اور ملک میں ہر طرف انتشار برپا تھا فرانسیسی انقلاب پرستوں نے انگلستان جیسی عظیم الشان بحری طاقت کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ فرانسیسی عزیمت کی یہ بلندی اس کی طاقت پر نہیں بلکہ انقلاب آفریں تخیل کی عظمت و قوت پر موقوف تھی جس کی روح انقلابی افواج کے ہر سپاہی اور جنرل میں سرایت کیے ہوئے تھی۔ نپولین کی کامیابیوں سے قطع نظر جیکوبن (Jacobin) فرقہ کی سرکردگی میں فرانس نے اپنے سے کئی گنا زیادہ طاقتور دشمنوں کے مقابلہ میں جس عزم و ہمت اور اقدامی جوش کا مظاہرہ کیا وہ اس کی انقلابی طاقت کا پیمانہ تھا اور اس سے اس حقیقت کی مزید تصدیق ہوتی ہے کہ طاقت کا اصلی مدار ساز و سامان کی کثرت اور تعداد نفوس نہیں بلکہ روح کی زندگی، تخیل کی بلندی اور نصب العین کی حرارت ہے اور دنیا کی بڑی سے بڑی طاقتوں پر وہ مختصر اور کم حیثیت جماعت بھاری ہو جاتی ہے جس کے افراد انقلابی جوش سے معمور اور نصب العین کی دولت سے مالا مال ہوں۔

اس کے مقابلہ میں بالشویک انقلاب پرستوں کے طرز عمل پر غور کیجیے۔ ان لوگوں کو بھی ابتدا میں مخالف طاقتوں کا سامنا کرنا پڑا، بالخصوص فرانسیسی سامراج کا جس کی شہ پر پولینڈ کی حکومت نے روسی علاقہ پر فوج کشی کی۔ علاوہ ازیں اندرونی طور پر دینیکین (Dinikin) اور کولچاک (Kolchak) جیسے روسی جنرلوں نے بالشویکی حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ بالشویکوں نے ان سب قوتوں کے خلاف کامیاب مدافعت کی۔ لیکن وہ مدافعت سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکے۔ حالانکہ ایک زندہ تحریک کبھی مدافعت پر قانع نہیں رہتی ہے۔ اس کی روح میں بیتابی، اس کے عمل میں سرگرمی اور اس کی ہستی میں جہاد و قوت کا ایک مخزن پوشیدہ ہوتا ہے جو اسے نچلا بیٹھنے نہیں دیتا۔ فرانسیسی انقلاب جن حالات میں واقع ہوا وہ اس کی کامیابی اور توسیع کے لیے اتنے ہمت افزا نہ تھے جتنے وہ حالات بالشویک تحریک کے لیے سازگار تھے جن کے اندر روسی انقلاب برپا ہوا۔ سوا چار سال کی جنگ نے یورپ کے ہر ملک کو خواہ وہ فاتح ہو یا مفتوح بالکل چور کر دیا تھا۔ روس کے پڑوس میں جتنی بڑی طاقتیں موجود تھیں وہ سب کی سب ہزیمت خوردہ اور بیدلا سے

مصائب تھیں۔ جرمنی، بلغاریہ اور ہنگری جو شکست خوردہ فریق تھے انتہائی پریشان کن حالات سے گزر رہے تھے۔ ان ملکوں میں ہر طرف بے امنی اور لامرکزیت کا دور دورہ تھا۔ سیاسی پارٹیوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جا رہی تھیں۔ حکومت کی فوجی طاقت ختم ہوتے ہی ہر سیاسی گروہ ایک مسلح جمعیت میں تبدیل ہوگیا تھا۔ کسانوں مزدوروں اور عام آبادی کے لیے روزگار کے تمام وسائل مسدود ہوگئے تھے۔ اشتمالی تحریک کی کامیابی کے لیے اس سے زیادہ سازگار حالات مہیا ہونے مشکل تھے۔ اس کے باوجود اشتمالی لیڈر، یورپ کے کسی ایک ملک میں بھی کامیابی نہ حاصل کرسکے۔ صرف ہنگری میں ایک مختصر عرصہ تک بیلاکن (Belakun) نے اشتمالیت کے نام پر دل کھول کر سفاکیاں کیں۔ لیکن اسے بالآخر ناکامی سے دوچار ہونا پڑا۔ روس کے اشتمالی حکمران اپنی سرحدات کو محفوظ کرنے کے بعد مطمئن ہوکر بیٹھ گئے اور بزعم خود اپنی تحریک کو اندرونی طور پر مستحکم کرنے میں مصروف ہوگئے۔ چند دنوں تک ٹراٹسکی اور اس کے ہم خیال اصحاب فکر بین الاقوامی انقلاب کی حمایت کرتے رہے۔ لیکن روس کی تمام آبادی پر ان کی اس آواز کا کوئی اثر نہیں ہوا اور جوزف اسٹالن کے مقابلہ میں ان کی ایک نہ چل سکی۔ اسٹالن نے اشتمالی تحریک کو ان تمام جارحانہ عناصر سے پاک کردیا جو دیگر ممالک میں اشتمالی عقائد پھیلا کر وہاں انقلاب برپا کرنا چاہتے تھے۔ کیا کسی انقلابی تحریک کا یہی انداز فکر اور طریق عمل ہوتا ہے کہ وہ اپنے ملک کے چار گوشوں میں بند ہوکر اس امید پر بیٹھ رہے کہ جب اندرونی طاقت کے وسائل مہیا ہوجائیں گے فوجی طاقت دشمنوں کے مساوی ہوجائے گی اور داخلی طور پر تحریک مضبوط و مستحکم ہوجائے گی تب اپنے نصب العین کو دنیا میں پھیلایا جائے گا۔ اور وقت کے بوسیدہ نظام کو اٹھا پھینکا جائے گا۔ اسٹالن نے روس کو ایک ترقی یافتہ اور طاقتور ملک ضرور بنا دیا لیکن اس نے اشتمالیت کی انقلابی روح کچل دی۔ روس کا موجودہ اقدام اور اس کی زبردست فوجی طاقت اشتمالی تحریک کی نہیں روسی ملوکیت کی فتح کا آئینہ ہے۔ بحیثیت ایک تحریک اشتراکیت مرچکی ہے۔ ایک معاشی نظام کی صورت میں وہ ابھی زندہ اور طاقتور ہے۔

اسٹالن کی پوری زندگی اس مصالحت پسندی (Compromise) کی آئینہ دار ہے جس کے لیے بالشویکی لیڈر منشویکوں (Mensheviks) اور معاشرتی جمہوری (Social Democratic) پارٹی کے دیگر عناصر کو مورد الزام قرار دیتے تھے۔ کسی تحریک کا اپنے ابتدائی دور میں جب کہ اس پر طفولیت کا

ضعف طاری ہوتا ہے مخالفین کے ساتھ عارضی طور پر مصالحت کرنا سمجھ میں آسکتا ہے لیکن ایک ترقی پذیر، عروج یافتہ اور طاقتور تحریک کا اپنے اصولوں سے دست بردار ہونا یا مخالفین کے جذبات وتخیلات کی رعایت کرنا عقلی قیاس اور منطقی دلیل کے یکسر منافی ہے۔ موجودہ دور کو اشتمالیت کے عروج وترقی کا دور کہنا بیجا نہ ہوگا۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اسی دور میں اشتمالی تحریک اپنے انقلابی خصوصیات کھوتی جارہی ہے۔

ابھی حال حال میں اسٹالن نے سرمایہ دار ممالک کو خوش کرنے کے لیے تھرڈ انٹرنیشنل (Third International) کی منسوخی کا اعلان کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اشتمالیت میں جو تھوڑا بہت بین الاقوامی رنگ باقی رہ گیا تھا وہ بھی دُھل کر صاف ہوگیا اور قومی اشتراکیت (National Socialism) کے مانند وہ ایک مخصوص قوم کا معاشی نظام بن گئی۔ یوں تو اسٹالن نے برسر اقتدار آتے ہی اشتمالیت کو اس کی جارحانہ قوت اور بین الاقوامیت سے معری کرنا شروع کردیا اور اپنی پوری طاقت اور توجہ روس کے معاشی استحکام اور ملکی معاشرہ کی اندرونی تنظیم پر ترکز کردی تاکہ اشتمالیت اپنی سرحدات کے اندر بیرونی خطرات سے محفوظ ہوجائے۔ لیکن اس کے باوجود تھرڈ انٹرنیشنل کے ذریعہ اشتمالی جماعت نے دیگر ممالک کے اشتمالیوں سے اپنا ربط وتعلق کسی نہ کسی طرح استوار رکھا اگرچہ اشتمالی جماعت کو یہ اجازت نہ تھی کہ وہ بیرونی ممالک میں انقلابی تحریکات کو ابھارے یا وہاں کی اندرونی سیاست میں مداخلت کرے۔ تھرڈ انٹرنیشنل کے ٹوٹ جانے سے مختلف ممالک کی اشتمالی جماعتوں میں کوئی ربط واتحاد باقی نہیں رہے گا اور ہر اشتراکی جماعت آزاد ہوجائیگی کہ کسی مرکزی قیادت کا اتباع کرنے کی بجائے وہ جن خطوط پر چاہے خود مختارانہ کام کرے۔ اگر تھرڈ انٹرنیشنل کی منسوخی برائے نام ہے اور پوشیدہ طور پر مختلف ممالک کی اشتمالی جماعتیں روس کی مرکزی جماعت کے تابع رہیں تو یہ عمل انتہائی منافقانہ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس غلغلہ کے باوجود کہ اشتمالیت ایک کامیاب اور عروج یافتہ تحریک ہے اشتمالیوں کے دل میں ابھی تک سرمایہ داروں کی طاقت کا خوف بیٹھا ہوا ہے۔ اگر یہ بات نہیں ہے بلکہ واقعتاً تھرڈ انٹرنیشنل کا ٹوٹنا اس امر کا اعلان ہے کہ روس کی مرکزی پارٹی نے دیگر ممالک میں اشتراکیت کی رہنمائی سے ہاتھ اٹھا لیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اب اشتراکیت ایک عالمگیر بین الاقوامی تحریک نہیں ہے بلکہ اس میں قومی جذبات وتخیلات کا عنصر زبردست

بڑھتا جا رہا ہے۔ اگر چند دنوں یہی حال رہا تو اشتراکی تحریک پر قوم پرستی کا غازہ اس طرح جم جائے گا کہ اس کے اصلی خدوخال پھر کبھی نمایاں نہیں ہو سکیں گے۔ تھرڈ انٹرنیشنل کی منسوخی کے سلسلے میں اسٹالن کے طرزِ عمل کی حمایت کرتے ہوئے اشتراکیوں نے اب یہ کہنا شروع کیا ہے کہ ہم اس وقت تک کسی ملک میں انقلاب برپا کرنا نہیں چاہتے جب تک کہ اس ملک میں اندرونی طور پر انقلابی مواد تیار نہ ہو اور نہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ بیرونی مداخلت کے ذریعہ کسی ایسے ملک میں انقلابی اشتعال پیدا کیا جائے جہاں کے مزدوروں اور کسانوں میں طبقاتی احساس و شعور مطلوبہ درجہ تک نہ پہنچ چکا ہو۔ اس لیے اب تھرڈ انٹرنیشنل جیسی مرکزی جماعت کی ضرورت باقی نہیں ہے جو بیرونی مداخلت کے ذریعہ سرمایہ دار ممالک میں انقلاب برپا کرنے کی کوشش کرے۔ یہ اس نظریہ سازی کی بین مثال ہے جس کے ذریعہ اشتراکی حضرات حالات و واقعات کی تعبیر اپنی مرضی کے مطابق کیا کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی ملک میں اشتراکی انقلاب کا وقوع محض اندرونی معاشی حالات اور مزدوروں کے طبقاتی احساس و شعور کی نشوونما پر موقوف ہے۔ بالفاظ دیگر اگر اشتراکی انقلاب سرمایہ دار طبقے کے ظلم و ستم کا ایک قدرتی نتیجہ ہے جس کا ظہور بہر حال ہو کر رہے گا اور اس کے لیے بیرونی امداد یا کسی بین الاقوامی تنظیم کی ضرورت نہیں ہے تو تھرڈ انٹرنیشنل کا وجود پہلے کیوں ضروری قرار دیا گیا تھا۔ اور اسٹالن کے برسرِ اقتدار آتے ہی اسے کیوں نہ ختم کر دیا گیا۔ حالانکہ جن مخصوص حالات میں تھرڈ انٹرنیشنل کی منسوخی عمل میں آئی ہے ان سے یہ گمان ہونا لازمی ہے کہ اس مرکزی ادارہ کو کسی جنچے تلے نظریہ کے تحت نہیں بلکہ سرمایہ دار ممالک کے دباؤ کی وجہ سے برخاست کیا گیا۔

انقلابی تحریک کی کامیابی کے متعلق اشتراکیوں نے جو جدید نظریہ قائم کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اب بین الاقوامی انقلاب کے اس تصور کو قطعاً خیرباد کہہ دیا ہے جسے مارکس اور اینجلس نے اپنی تحریروں میں پیش کیا تھا۔ اشتمالی منشور کے مطالعہ سے واضح ہوگا کہ مارکس اور اینجلس دونوں کو توقع تھی کہ اشتراکی انقلاب ایک عالمگیر بین الاقوامی ہیجان کی صورت میں رونما ہوگا۔ ان دونوں اشتراکی مفکرین کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ مختلف ممالک میں اشتراکی انقلابی تحریک جداگانہ طور پر اور مختلف اوقات میں زور و قوت حاصل کرے گی۔ یا یہ کہ ایک ملک کے اشتراکی انقلاب اور دوسرے ممالک کے انقلابات میں کوئی لازمی علاقہ نہ ہوگا۔ اشتراکی انقلاب کا جدید تصور لینن نے پیش کیا اور اسی کی ترجمانی اسٹالن اور اس کے ہم خیال

اصحاب فکر کر رہے ہیں۔ لینن کا خیال تھا کہ چونکہ ہر ملک کے مزدوروں میں طبقاتی احساس کی نشو و نما یکساں نہیں ہے اس لیے لازماً ان ملکوں میں انقلاب پہلے رونما ہوگا جہاں کے مزدوروں میں طبقاتی احساس پختہ ہو چکا ہو۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ملک میں انقلاب بیک وقت برپا ہو بلکہ ممکن ہے کہ ایک ملک کے انقلاب اور دوسرے ممالک کے انقلاب میں بہت بڑا زمانی فصل واقع ہو جائے۔ ہم یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ دنیا کے تمام ممالک میں بیک وقت اشتراکی انقلابات کا وقوع ضروری نہیں ہے۔ مگر ہمیں اس امر کے ماننے میں تامل ہے کہ مختلف ممالک کی اشتراکی تحریکات کے عروج و ارتقا، اور کامیابی میں اتنا بڑا درمیانی وقفہ حائل ہو سکتا ہے جتنا روسی انقلاب اور دیگر ممالک کے متوقع انقلابات میں حائل ہو چکا ہے۔ کسی جاندار بین الاقوامی تحریک کی ابتدا، ترقی اور کامیابی میں اس طرح کا طویل فصل واقع ہونے سے اس کی قوت اور حرکت آفرینی میں معتدبہ کمی واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور یہ خطرہ رہتا ہے کہ کہیں اس تحریک کی انقلابی روح پژمردہ نہ ہو جائے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء میں اور اکتوبر ۱۹۴۴ء کا درمیانی زمانہ ستائیس سال پر مشتمل ہے اور اگر اس طویل عرصہ میں اشتراکی تحریک اپنے انقلابی ہیجان سے ملحقہ ممالک کو متاثر نہ کر سکی اور نہ وہاں کا معاشی نظام درہم برہم کر سکی تو اس کے معنی یہی ہیں کہ اس تحریک کا مزاج انقلابی نہیں رہا۔ جیسا کہ ہم اس سے قبل بتا چکے ہیں کہ ایک انقلابی قوت دوسری قوتوں کی طرح مسلسل حرکت کی طلبگار رہتی ہے اور اگر وہ ستائیس سال کے طویل عرصہ تک ایک مخصوص ملک کے سرحدات سے آگے قدم نہ بڑھا سکی اور نہ دیگر ممالک میں کوئی عملی کامیابی حاصل کر سکی بلکہ خود اپنے آپ افکار و اعمال میں مخالف قوتوں سے مصالحت پر آمادگی ظاہر کرنے لگی تو اس کا گمان نہیں یقین کر لینا چاہیے کہ اب اس کے جسم سے انقلابی روح پرواز کر چکی ہے

اشتراکی تحریک اپنے مرکزی تصورات اور بنیادی اصولوں سے کس حد تک منحرف ہو چکی ہے۔ اور اس میں مصالحت پسندانہ میلان کس قدر ترقی کر رہا ہے اس کا ثبوت ہمیں ان واقعات سے ملتا ہے جو موجودہ جنگ کے دوران میں پیش آئے ہیں۔ ۱۹۱۷ء میں جب روسی اشتراکیت کی انقلابی روح تازہ تھی اور اس کے رہنماؤں میں مظلوم انسانیت کے لیے حقیقی درد موجود تھا انھیں بالشویکوں نے

متحاربین سے قیام امن کی اپیل کی تھی اور اس اپیل میں بطور خاص اس امر پر زور دیا تھا کہ مفتوحہ ممالک سے تاوان جنگ ہرگز وصول نہ کیا جائے۔ یہ اس وقت کی باتیں ہیں جب اشتراکی رہنماؤں میں فاتحانہ شان نہیں تھی لیکن موجودہ جنگ میں جب اشتراکی روس کو اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں فتح حاصل ہونے لگی تو کامیابی کے نشہ اور فتحمندی کے غرور نے انھیں اتنا مدہوش کر دیا کہ یہی لوگ شکست خوردہ ممالک سے کھلم کھلا تاوان جنگ وصول کرنے لگے اور انھیں اس کا احساس تک نہ ہوا کہ کل تک یہ جن اصول کی حمایت کر رہے تھے آج جب انھیں موقع حاصل ہوا کہ اسے عملی صورت دے کر دیگر اقوام اور تحریکات کے مقابلہ میں اپنا اخلاقی تفوق ثابت کر دکھائیں تو انھوں نے وہی کچھ کیا جو ان سے پہلے سرمایہ دار ممالک نے کیا تھا۔ کہنے کو یہ لوگ کہہ سکتے ہیں کہ جرمنی کے ساتھ فنلینڈ اور رومانیہ کی شرکت جنگ نے ان کے ملک کو جان و مال کا جو نقصان پہنچایا اس کے معاوضہ میں ان ممالک سے تاوان جنگ کی وصولی حق بجانب ہے۔ لیکن کیا گذشتہ جنگ عظیم میں فرانس کو جرمنی کی تباہ کاریوں سے جائداد و املاک کا کچھ کم نقصان برداشت کرنا پڑا تھا۔ پھر اس زمانہ میں یہ لوگ متحاربین سے جن میں فرانس بھی شامل تھا یہ مطالبہ کیوں کر رہے تھے کہ وہ اپنے شکست خوردہ دشمنوں سے تاوان جنگ نہ وصول کریں۔ انصاف کے معنی تو یہ تھے کہ اشتراکی روس بھی اپنے دشمنوں کو تاوان جنگ معاف کر دیتا بالخصوص جبکہ یہ دشمن اب دوست بن کر اس کے ساتھ جرمنوں کے خلاف لڑ رہے ہیں۔ اور اس طرح اس نقصان کی تلافی کر رہے ہیں جو روس کو ان کے ہاتھوں اٹھانا پڑا۔ اشتراکیت کے علمبردار اس معاملہ میں اپنے اخلاقی کردار کا جو نمونہ پیش کر رہے ہیں وہ یقیناً اس تحریک کے مستقبل کے لیے خوش آئند نہیں ہے۔

اسی جنگ کے دوران میں روسی اشتراکیوں نے مذہب کے بارے میں بھی اپنا سابقہ رویہ بدل دیا ہے۔ یہی لوگ کسی زمانہ میں مذہب کے اتنے بڑے دشمن تھے کہ اسے "جمہور کی افیون" (O.Pium of The PeoPle) سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ روس میں انھوں نے مذہبی اداروں اور مذہبی تصورات کے خلاف ایک مقدس جہاد شروع کیا اور اپنی نوخیز نسل کو بطور خاص الحاد و دہریت کی تعلیم دی۔ لیکن جب سے موجودہ جنگ شروع ہوئی ہے اشتراکیوں کی طرف سے مسلسل پروپیگنڈا

کیا جا رہا ہے کہ اشتراکی تحریک مذہب کی مخالف نہیں ہے اور اشتراکی روس میں تمام مذہبی فرقوں کو اعتقاد و عمل کی پوری آزادی حاصل ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مذہب عوام کے لیے بمنزلہ افیون کے ہے اور اس سے ان کی عملی قوتوں کے معطل ہونے کا اندیشہ ہے تو اس افیون کی تیاری، فراہمی اور خرید و فروخت کی آزادی کیا معنی رکھتی ہے۔ حق پرستی اور اصول پسندی کا تقاضا تو یہ ہے کہ جو اصول فکر انسان کی ترقی اور بہبودی کے لیے مضرت رساں ہو اس کی تبلیغ و اشاعت کو اگر بعض اسباب و مصالح کی بنا پر بجبر نہ روکا جا سکے تو اسے آزادانہ نشوونما اور ترقی کا موقعہ بھی نہ دیا جائے یا کم از کم اس بات پر فخر نہ کیا جائے کہ ہم نے اسے آزادی کے مواقع عطا کیے ہیں۔ یہ بات بالکل ناقابل فہم ہے کہ ہم ایک شے کو اپنے وجود اور اپنی فلاح کے لیے خطرناک بھی سمجھیں اور پھر فخر و ناز کے لہجہ میں یہ چرچا بھی پھیلائیں کہ دیکھو ہم نے اسے نشوونما کی کیسی آزادی دے رکھی ہے۔ کہیں یہ بات تو نہیں ہے کہ روسی اشتراکیوں کو سرمایہ دار ممالک کے جذبات و تخیلات کی رعایت ملحوظ ہے یا اس طرح سے وہ ان قوموں کو اپنے حلقۂ دام میں گرفتار کرنا چاہتے ہیں جن میں ابھی مذہب سے گہری وابستگی پائی جاتی ہے۔ دونوں صورتیں اصول پسندی اور حق پرستی کے منافی ہیں اور تحریک جو حق و صداقت کی مدعی ہو ان میں سے ایک کو بھی اختیار نہیں کر سکے گی۔ اشتراکی حضرات روس کے اس طرز عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے یہ کہنے لگے ہیں کہ مذہب کو مٹانے کے لیے ہمیں کسی عملی اقدام کی ضرورت نہیں ہے۔ درحقیقت مذہبی تصورات و عقائد ہماری نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان سے ہمیں کوئی خطرہ درپیش ہے کیونکہ مذہب اور اس کے بنیادی عقائد و افکار سوسائٹی کی طبقاتی تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے وجود و نشوونما کے ذمہ دار وہ مادی حالات ہیں جن سے انسان اس وقت تک گزرتا رہا ہے۔ جب یہ مادی حالات ختم ہو جائیں گے اور سوسائٹی کی طبقاتی تقسیم فنا ہو جائے گی تو مذہب اپنی موت آپ مر جائے گا۔ اگر اشتراکیوں کے قول کے مطابق بات صرف اتنی ہی ہے تو اس کے لیے نوجوانوں اور بچوں کو بطور خاص الحاد و دہریت کی تعلیم دینی کیا ضرور تھی اور مذہبی تصورات و اعمال کے خلاف اشتراکی جماعت کی طرف سے ابتدا ہی میں وہ مقدس جہاد کیوں شروع کیا گیا تھا جس کی صدائے بازگشت ابھی تک ہنگامۂ انقلاب کی تاریخ میں محفوظ ہے۔ اور کیا اسی طرز استدلال

کی بنا پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اشتراکیوں کا مادی نظریہ تاریخ، الحاد و دہریت کے اشتراکی تصورات اور اشتراکیت کے مابعد الطبیعیاتی عقائد بھی ان مادی حالات کے پیدا کیے ہوئے ہیں جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں رونما ہوئے اور جب یہ حالات باقی نہیں رہیں گے تو مادی نظریۂ تاریخ کا چراغ بھی گل ہو جائے گا۔ اشتراکیت کے مابعد الطبیعیاتی افکار بھی باطل ہو جائیں گے اور الحاد و دہریت کی وہ رو بھی منجمد ہو جائے گی جو ان مخصوص مادی حالات سے وجود پذیر ہوئی تھی۔ اگر اشتراکی نظریہ کے مطابق مادی حالات اور خارجی احوال ہی تمام تمدنی، معاشرتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار کا سبب وجود ہیں تو اس نظریہ کا اطلاق خود اشتراکیت اور اس کے نظام افکار پر کیوں نہ کیا جائے اور کیوں اس بات کا یقین نہ کیا جائے کہ اشتراکی تحریک کے تمام نظریات و افکار خواہ ان کا تعلق تاریخ سے ہو، فلسفہ سے ہو یا مابعد الطبیعیات سے ہو یا زندگی کے آغاز و انجام، انسانیت کی آخری تقدیر اور انسان کے مقدس وجود سے ہو، مخصوص مادی حالات، خارجی احوال اور تاریخی عوامل کے آفریدہ اور پروردہ ہیں اور جونہی یہ حالات ختم ہو جائیں گے یا مذکورہ عوامل دوسرے عوامل کے لیے جگہ خالی کریں گے ان کا وجود بھی یکسر معدوم ہو جائے گا۔ بالفاظ دیگر موجودہ معاشی ابتری کے ختم ہونے اور ایک منصفانہ نظام تمدن کے قائم ہونے پر خدا کا تصور پھر اپنی پوری شدت و وسعت کے ساتھ انسانی ذہن پر چھا جائے گا اور آخرت کا یقین دوبارہ انسانیت کی امیدوں اور تمناؤں کا سہارا بن جائے گا۔

گذشتہ جنگ عظیم اور موجودہ عالمگیر جنگ نے اشتراکی تحریک اور اشتراکی فلسفہ کے اس بنیادی تصور کو غلط ثابت کر دکھایا ہے کہ طبقاتی احساس و شعور بالآخر احساس قومیت پر غالب ہو جائے گا اور وہ دن دور نہیں ہے جب سارے ممالک کے مزدور باہم متحد ہو کر اپنے ہم قوم حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اسی طرح اشتراکیوں کا یہ دعا بھی غلط ثابت ہوا کہ جرمنی اور دیگر یورپی ممالک کے مزدوروں اور ان کی حکومتوں کے مابین کوئی حقیقی اتحاد نہیں ہے بلکہ ان ممالک کے مزدور اپنی ظالم اور سرمایہ پرست حکومتوں کے ظلم و ستم کا شکار ہیں اور جیسا جیسا ان میں اپنی مظلومیت کا احساس ترقی کرتا جائے گا حکمراں طبقوں اور مظلوم طبقوں کے درمیان جذبات و تخیلات اور مفادات کی جو خلیج

حائل ہے وہ وسیع تر ہوتی جائے گی تاآنکہ اندرونی انقلاب کے ذریعہ مزدور طبقہ اپنے ظالم حکمرانوں کو نکال باہر کرے گا۔ حالانکہ نہ صرف گذشتہ جنگ عظیم میں بلکہ موجودہ جنگ میں بھی کسی ملک کے مزدور طبقہ نے اپنے ملک کے حکمرانوں کے خلاف شورش اور بغاوت کا علم نہیں بلند کیا اور جب تک کسی ملک کو مکمل فوجی شکست نہیں ہوئی اس کا حکومتی اور معاشرتی نظام برہم نہیں ہوا۔ اگر طبقاتی احساس کی کوئی حقیقت ہوتی تو رومانیہ، بلغاریہ اور ہنگری کے مظلوم و مقہور عوام کے لیے بغاوت و انقلاب کا کوئی موقعہ اس موقعہ سے بہتر نہ تھا جب اس موسم گرما میں روس کی نجات دہندہ افواج جرمن فوجوں کو پیچھے ہٹاتی ہوئی ان کے سرحدات کے قریب آگئی تھیں۔ لیکن ہم نے دیکھ لیا کہ جب تک روس کی افواج ان ممالک میں پوری طرح داخل نہیں ہوگئیں، اور ان کی حکومتوں کو کامل فوجی شکست نہیں ہوئی اس وقت تک ان کے اندرونی نظام حکومت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور جس وقت یہ تبدیلی عمل میں آئی تو اس میں مزدوروں کی انقلابی جد و جہد کا کوئی حصہ نہ تھا۔ بلغاریہ جو روایتہً روس کا دوست تھا رومانیہ کا حشر دیکھنے کے بعد بھی اپنی روش پر قائم رہا اور وہاں کا مزدور طبقہ حکومت وقت کو اس کے موقف سے اس وقت بھی نہ ہٹا سکا جب کہ روسی افواج اس کی مدد کے لیے بلغاریہ کی سرحدوں پر کھڑی ہوئی تھیں۔ بلغاریہ کو جنگ سے الگ کرنے کے لیے، روس کو اپنی فوجی طاقت اور مادی شوکت کا مظاہرہ کرنا پڑا۔ بلغاری حکومت کی تبدیلی مزدور طبقہ کی جد و جہد سے نہیں روس کے اعلان جنگ سے ہوئی۔ اسی طرح جرمنی کی نازی حکومت کے متعلق روسی اشتراکیوں کا دعوی تھا کہ یہ حکومت سرمایہ داروں کی ساختہ پرداختہ اور جرمن عوام کے حقیقی مفاد کی دشمن ہے۔ نیز یہ کہ نازی جماعت نے فوجی طاقت کے زور سے مزدور طبقہ کو کچل ڈالا ہے۔ اگر جرمنی کے اندرونی حالات کا یہ اندازہ صحیح ہوتا اور جرمن مزدور نازی حکمرانوں کو اپنا خیر خواہ اور محافظ نہ خیال کرتے تو موجودہ حالات میں نازی پارٹی ایک روز بھی جنگ جاری نہ رکھ سکتی جب کہ دشمن افواج نے جرمنی کو ہر طرف سے گھیر لیا ہے، اور جرمنوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ اب کوئی چیز انھیں شکست سے نہیں بچا سکتی ہے۔ موجودہ مایوس کن صورت حال میں جرمن قوم جس جانبازی اور بے مثال عزم و ہمت کے ساتھ اتحادیوں کا مقابلہ کر رہی ہے اس سے یہ حقیقت واشگاف ہوگئی ہے کہ جرمنی کا ہر مزدور اور کسان اپنی حکومت سے ویسی ہی محبت رکھتا ہے جیسی روس

کے مزدوروں اور کسانوں کو بالشویکی حکومت کے ساتھ ہے۔

اشتراکی تحریک کی کامیابی کے باوجود یورپ میں قومی احساسات اور وطنی تخیلات طبقاتی شعور کے مقابلہ میں کس قدر طاقتور ہیں اس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ خود روسی بالشویکی جماعت اپنی بین الاقوامی حیثیت کو فراموش کرکے قوم پرستانہ روش اختیار کرتی جاتی ہے۔ جب سے روس اور جرمنی کے درمیان جنگ کا آغاز ہوا ہے بالشویکوں نے ملک کی مدافعت کے لیے اپنی قوم سے اشتراکیت کے نام پر نہیں بلکہ حب وطن کے نام پر اپیل کی ہے۔ اور اپنی مزعومہ بین الاقوامیت اور عالمگیریت کے باوجود روسی جمہور کے اندر قوم پرستی اور حب الوطنی کے جذبات مشتعل کرانے کے لیے ہر ممکن تدبیر سے کام لیا ہے۔ اس پوری مدت میں ہم نے روسی اشتراکیوں یا ان کے لیڈروں کی زبان سے اشتراکیت کی عالمگیر اشاعت یا بین الاقوامی انقلاب کا نام ایک مرتبہ بھی نہیں سنا اور نہ کبھی اسٹالن یا اس کے ساتھیوں نے دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوم میں اس انقلابی جدوجہد کی یاد تازہ کی جس سے گزر کر وہ اپنی ترقی کی موجودہ منزل تک پہنچی ہے۔ اور جس کے ثمرات ونتائج کو دشمن کی کارروائیوں سے خطرہ لاحق ہے۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ اشتراکی روس کے بین الاقوامی تصورات مغربی یورپ کے قوم پرستانہ طرز خیال کو بدلنے میں نہ صرف ناکام ہے بلکہ خود روسی اشتراکیت نے ان ممالک کی قوم پرستی اور حب الوطنی کا اثر قبول کرکے اپنے اشتراکی نظام کو ایک قومی نظام میں بدل دیا اور اپنے جارحانہ تصورات اور انقلابی عزائم سے دستکش ہوگئی۔ ابھی حال میں ۷ نومبر ۱۹۴۱ء کو اسٹالن نے جو تقریر کی ہے ذیل میں ہم اس کے دو اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے ظاہر ہوگا کہ روس کے موجودہ حکمرانوں اور سرمایہ دار ممالک کے لیڈروں کے درمیان بنیادی افکار و تصورات کا بہت کم فرق ہوگیا ہے۔ نیز بین الاقوامی مسائل کی نسبت ان دونوں کا زاویۂ نگاہ تقریباً یکساں ہے اس تقریر میں اسٹالن نے جو خیالات ظاہر کیے ہیں ان میں انسانیت، دوستی، مزدوروں کی فلاح و بہبود اور قیام عدل و مساوات کی خواہش کا معمولی عکس بھی نہیں نظر آتا ہے سویٹ روس کی طاقت اور اس کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے اسٹالن نے اس تقریر میں کہا ہے:۔

"سویٹ حب الوطنی نسلی تعصبات پر نہیں بلکہ جمہور روس کی اس گہری عقیدت و شیفتگی پر مبنی ہے جو

انھیں اپنے مادرِ وطن سے وابستہ رکھتی ہے۔"

جرمنی کے ساتھ اس کی شکست کے بعد جو برتاؤ کیا جائے گا اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے:۔

"جرمنی کو اس کی شکست کے بعد معاشی، فوجی اور سیاسی حیثیت سے یقیناً بے ہتھیار کر دیا جائیگا لیکن یہ خیال کرنا سادہ لوحی ہے کہ اس کے بعد وہ دوبارہ اپنی طاقت حاصل کرنے اور دوسروں پہ حملہ آور ہونے کی کوشش نہیں کرے گا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جرمنی کے حکمراں اس وقت بھی تیسری جنگ کے لیے تیاری کرنے میں مصروف ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ جرمن حکمرانوں کے لیے اپنی حالت درست کرنے اور اپنی طاقت بحال کرنے کے لیے بیس یا تیس سال کی مدت کافی ہے۔

پہلے اقتباس سے ظاہر ہے کہ بالشویک لیڈروں کی نظر میں ان کی اپنی حیثیت کسی اصولی تحریک کے نمائندہ کی نہیں ہے۔ انھیں دنیا کی فلاح و بہبود اور مظلوم انسانیت کی بھلائی سے اتنی دلچسپی نہیں ہے جتنی اپنے ملک و قوم کی خوشحالی کی فکر ہے۔ نسلی تعصبات سے بے شک انھیں بری ہونے کا دعویٰ ہے لیکن کسی عالمگیر تحریک کی نمائندگی کے لیے صرف اتنی سی بات کافی نہیں ہے۔ اشتراکی تحریک جن تصورات اور اصولوں کی حامل ہے اس کی رو سے اسٹالن اور اس کے رفقائے کار کو ساری دنیا کے مزدوروں اور ان کی فلاح و بہبود سے ویسی ہی دلچسپی ہونی چاہیے جیسی خود روس کے مزدوروں اور کارکنوں سے ہے۔ ان الفاظ سے اس عالمگیر ہمدردی کا اظہار نہیں ہوتا۔ امریکہ، انگلستان اور چین کے قوم پرستوں کا بھی یہی کہنا ہے کہ انھیں صرف اپنے ملک کی ترقی اور خوشحالی سے واسطہ ہے۔ دوسری نسلوں سے وہ کسی طرح کا تعصب نہیں رکھتے ہیں۔ صدر جمہوریہ امریکہ اور برطانوی وزرا ابتدائے جنگ سے بعینہٖ اسی طرح کے خیالات ظاہر کر رہے ہیں۔ حالانکہ اشتراکی عقیدہ کے لحاظ سے یہ لوگ سرمایہ پرست ملوکیت کے نمائندے ہیں۔ کیا اشتراکیوں کو تسلیم ہے کہ اب ان کی پوزیشن مغربی قوم پرستوں سے مختلف نہیں ہے۔

دوسرا اقتباس اور بھی زیادہ حیرت انگیز ہے۔ اب تک ہمیں باور کرایا جاتا تھا کہ روس اشتراکیت کا علمبردار ہے۔ اس لیے جرمنی کے موجودہ حکمرانوں کے متعلق اس کی روش جو کچھ بھی ہو کم از کم جرمنی کے جمہور اور عوام کے لیے اس کے گوشۂ قلب میں ہمدردی اور خیر کوشی کا جذبہ ضرور موجود ہے۔ اور

ہونا بھی یہی چاہیے تھا. اگر یہ حقیقت ہے کہ جرمنی کے مزدور اور جمہور اس جنگ کے برپا کرنے میں بے قصور ہیں (اور اشتراکی فلسفہ کی رو سے دنیا میں اگر کوئی معصوم اور بے خطا جماعت ہے تو وہ مزدوروں کی ہے) اور انھیں نازی پارٹی نے بجبر اپنے اقتدار و ہوس کا آلہ کار بنا لیا ہے تو یقیناً یہ بات انصاف کے خلاف ہے کہ اس بے قصور جماعت کو فوجی، معاشی اور سیاسی طاقت سے محروم کر دیا جائے. جرمنی کے مزدور اور جمہور، تو اشتراکیوں کے قول کے مطابق اپنے موجودہ حکمرانوں کے ظلم وستم سے نالاں ہیں. کیا وہ اس بات کو پسند کریں گے کہ پھر انہی حکمرانوں کا ساتھ دیں جنھوں نے ان کا معیار زندگی پست کر کے انھیں اپنی نفع پرستی کا آلۂ کار بنا رکھا ہے. اگر انھیں موجودہ سرمایہ پرست اور ظالم حکمرانوں سے نفرت ہے اور اپنے طبقاتی مفادات کا کچھ بھی لحاظ ہے تو وہ دوبارہ اس حماقت کے کبھی مرتکب نہ ہوں گے. ان حالات میں جبکہ روسی اشتمالیت اپنی زبردست فوجی اور سیاسی طاقت کے ساتھ جرمن مزدوروں کی حمایت پر کمر بستہ ہے اس بات کا بعید ترین امکان بھی نہ ہونا چاہیے کہ جرمنی کی شکست کے بعد جرمن مزدور اپنے طبقہ واری مفادات کو ٹھکرا کر جرمن سرمایہ داروں اور حکمرانوں سے ایک اور جنگ کی تیاری کے لیے ایکا کر لیں گے۔ اور اپنے دشمنوں کو دوبارہ ظلم وستم کا موقع دیں گے۔ اسٹالن کا یہ کہنا کہ جرمنی پھر ایک بار فوجی قوت حاصل کر کے دوسرے اقوام پر حملہ آور ہونے کی کوشش کرے گا اس اعتراف کے مترادف ہے کہ جرمن مزدوروں کو بالشویک تحریک سے ذرا بھی لگاؤ نہیں ہے. اور انھیں اپنے ملک وقوم اور اپنے حکمرانوں کے ساتھ وہی قلبی وابستگی ہے جو روسی مزدوروں کو بالشویکی حکومت اور سوویٹ روس سے ہے. ورنہ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ جرمنی جیسے زبردست صنعتی ملک میں کوئی حکومت جسے وہاں کا مزدور طبقہ نفرت کی نگاہوں سے دیکھتا ہو دوسری یا تیسری جنگ کے لیے تیاری کر سکے۔

ان حالات وواقعات سے ہم قدرتی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ روس کے موجودہ حکمرانوں نے اشتراکیت کو ایک عالمگیر بین الاقوامی تحریک سے ایک قومی معاشی نظام میں تبدیل کر دیا ہے. موجودہ روس کی فوجی اور مادی طاقت اور اس کے بڑھتے ہوئے اثر سے انکار کرنا حقیقت پسندی کے خلاف

ہوگا۔ لیکن یہ طاقت اور اثر کسی انقلابی جوش یا حق پرستانہ مسلک کا نہیں بلکہ ایک طاقتور معاشی نظام اور جذبۂ حب الوطنی کا نتیجہ ہے۔ اس نظام کے بعض پہلو دنیا کی موجودہ معاشی صورت حال میں انسانیت کے لیے یقیناً مفید ہیں لیکن اشتراکی روس کو اس نظر سے دیکھنا کہ گویا اس کی اجتماعی زندگی ہر حیثیت سے ہمارے لیے ایک نمونہ ہے یا یہ کہ وہ کسی ایسی صداقت پسند عالمگیر انقلابی تحریک کا داعی ہے جو سرتاسر انسانیت کے لیے خیر و برکت کا باعث ہوگی ایک ایسی فاش غلطی ہے جس کے مرتکب صرف وہی لوگ ہو سکتے ہیں جن میں واقعات و حقائق کے فہم و ادراک کی قابلیت مفقود ہو چکی ہے۔

محمد مظہر الدین

۲ر جنوری ۱۹۴۵ء

آصف نگر۔ حیدرآباد (دکن)

دیباچہ طبع ثالث

"ہیگل مارکس اور نظام اسلام" کا تیسرا ایڈیشن چند اضافوں کے ساتھ ناظرین کی خدمت پیش کیا جاتا ہے۔ اب اس کتاب میں اشتراکیت کے نظری اور فلسفیانہ عقائد کے علاوہ اس کی ابتدا، نشوونما اور عروج کے حالات بھی درج کر دیے گئے ہیں، نیز اشتراکیت کے مابعد الطبیعیاتی افکار پر ایک نئے باب کا اضافہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ دعویٰ تو اب بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس موضوع پر یہ کتاب ہر حیثیت سے مکمل ہے لیکن جہاں تک مصنف کے امکان میں تھا اس نے اشتراکی تحریک کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔ اردو زبان کی کسی اور کتاب میں غالباً اشتراکیت پر اتنی معلومات یکجا نہیں ملیں گی جتنی اس کتاب میں جمع کر دی گئی ہیں۔ اور یوں تو اس تحریک کے فلسفہ، اس کی تاریخ، سیاست اور معاشی نظام پر انگریزی اور دیگر زبانوں میں اتنا لٹریچر ہے کہ اگر کوئی شخص اس کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنا چاہے تو اسے قلت مواد کی کوئی شکایت نہ ہوگی۔

جس وقت پہلے یہ کتاب لکھی گئی تھی اشتراکیت سے ہماری لڑائی صرف نظریات و افکار کی لڑائی تھی اور کسی شخص کو اندازہ نہ تھا کہ ہندوستان میں یہ تحریک اس قدر جلد ایک زندہ طاقت بنکر ہماری عملی سیاست کی شکل و رفتار پر اثر انداز ہونے لگے گی۔ لیکن دوسری عالمگیر جنگ میں روس کی فتح نے اشتراکیت کو بام عروج پر پہنچا دیا۔ چنانچہ اب اشتراکیت اپنے افکار و نظریات اور تصورات کی ذاتی قوت سے نہیں بلکہ ایک جمی جمائی طاقتور حکومت اور منظم سیاسی اقتدار کی امداد و اعانت سے شاہراہ ترقی پر گامزن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب اس ملک کی عملی سیاست میں وہ ایک کارفرما قوت ہے اور اس دور سے گزر چکی ہے جب وہ محض اپنے افکار کی قوت و جاذبیت سے عوام اور تعلیم یافتہ طبقہ کے دل و دماغ کو مسحور کرتی تھی۔ پھر بھی روس کی عظیم الشان فوجی کامیابیوں کی نسبت سے اشتراکیت کا دائرہ اثر

اس ملک میں اتنا وسیع نہیں ہوا جتنا دوسرے ممالک مثلاً فرانس اور چین میں اور ابھی تک وہ حکومت کے ایوانوں میں باریابی حاصل نہیں کر سکی ہے۔ اس کی وجہ غالباً ہندوستان کی وہ دو قومی کشمکش ہے جو اس وقت ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین جاری ہے اور جس کی شدت و قوت کے آگے عوام الناس پر کوئی نئی آواز اثر نہیں کرتی ہے۔ لیکن اس وقت فرقہ وارانہ کشمکش کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک میں اشتراکیت ایک مستقبل رکھتی ہے اور یہ پیش قیاسی بیجا نہ ہوگی کہ اگر ہندوؤں اور مسلمانوں نے معقولیت اور اعتدال کی راہ جلد نہ اختیار کی اور ان کی قومی کشمکش تصادم اور خانہ جنگی کی انتہا کو پہنچ گئی تو بالآخر کمیونسٹ پارٹی کا رویہ ہندوستان کی قسمت کے لیے فیصلہ کن ہوگا۔ البتہ اگر انتہا پسندانہ رجحانات کو فتح نہ ہوئی اور سیاسی پارٹیوں کے اعتدال پسند عناصر غالب رہے تو کمیونسٹ پارٹی کو ایسی زبردست قوت تو حاصل نہ ہوگی لیکن پھر بھی اس تحریک کی مقبولیت اور قوت میں اضافہ ضرور ہوگا۔

اس لیے اشتراکیت سے آئندہ ہمارا مقابلہ افکار و نظریات کی سطح پر نہ ہوگا بلکہ اب یہ مسلمانوں کی سیاست کا ایک اہم مسئلہ ہے کہ وہ آگے چل کر اشتراکیت کے بالمقابل کیا رویہ اختیار کریں گے اور اپنے ملی وجود کو اس کے اثرات سے کیونکر محفوظ رکھیں گے۔ اس ضمن میں یہ امر بطور خاص قابل لحاظ ہے کہ اشتراکیت کا موثر ترین حربہ اب اس کی صداقت فکر نہیں ہے بلکہ روس کی فوجی کامیابی اور اس کا سیاسی اثر ہے۔ یعنی آئندہ اشتراکیت کو جو کچھ فروغ ہوگا اس میں اس کے نظریات اور اس کی فلسفیانہ صداقت کا دخل کم اور اس کی سیاسی اور مادی قوت کا دخل زیادہ ہوگا جو روسی حکومت بالواسطہ یا بلاواسطہ اسے بہم پہنچا رہی ہے۔ اس لحاظ سے ایک معنی کر کے یہ تحریک اب کمزور ہو چکی ہے۔ کسی تحریک کی تاثیر و قوت کا اصل ماخذ درحقیقت اس کے نظریات کی صداقت اور اس کے افکار و تصورات کی قوت ہوتی ہے اور جب تک وہ محض اپنی صداقت فکر سے آگے بڑھتی ہے اس میں کمزوری اور فساد کا کوئی سبب نہیں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب اس کے پیروؤں کی عملی جد و جہد بالآخر اسے منصب حکومت اور مقام اقتدار پر فائز کر دیتی ہے تو وہی تحریک اپنے اصولوں کی ذاتی قوت سے زیادہ اپنی مادی، سیاسی اور حکومتی طاقت پر اعتماد کرنے لگتی ہے اور اپنی آئندہ توسیع و ترقی کے لیے مادی اسباب و وسائل اور

فوجی طاقت کا استعمال کرتی ہے۔ یہیں سے اس کے اندر کمزوری اور زوال کے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے پیروؤں میں وہ پہلا سا والہانہ اور مبلغانہ جوش باقی نہیں رہتا ہے اور وہ اپنی صداقت کے زور سے نہیں بلکہ مادی طاقت کے زور سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ اور جب کوئی گروہ اپنے مادی وسائل پر مطمئن ہو جاتا ہے اور سارا اعتماد اپنی مادی قوت پر رکھتا ہے اسی وقت سے اس کے اندر ضعف و انتشار کے آثار رونما ہونے لگتے ہیں جو رفتہ رفتہ اس کے زوال و بربادی پر ختم ہوتے ہیں خواہ اس دور انحطاط کی مدت کتنی ہی طویل ہو۔ جب سے روس نے جنگ میں جرمنی اور اس کے حلیفوں پر کامیابی حاصل کی ہے اس وقت سے اشتراکیت کے پیروؤں کا سارا زور اس کے اصولوں کی قوت و صداقت پر نہیں بلکہ اُن عملی کامیابیوں کی طرف منتقل ہو گیا ہے جن کے متعلق دعویٰ یہ ہے کہ وہ انھیں اصولوں کے نتیجہ میں حاصل ہوئی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو لوگ کسی تحریک پر اس لیے ایمان لاتے ہیں کہ وہ انھیں مادی طور پر کامیاب ہوتی نظر آتی ہے، ان کا ایمان اس پر اتنا قوی نہیں ہو سکتا ہے جتنا کہ ان لوگوں کا ایمان قوی ہوتا ہے جو اس تحریک کو محض اس کے اصولوں کی ذاتی صداقت اور حقانیت کی بنا پر قبول کرتے ہیں اور اس بات کی پروا نہیں کرتے ہیں کہ آیا یہ اصول دنیوی حیثیت سے انھیں کامیابی سے ہمکنار کریں گے یا نہیں۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اشتراکیت نے جہاں مادی حیثیت سے ترقی کی ہے وہیں فکری حیثیت سے اس میں کمزوری اور ضعف کے اسباب پیدا ہو گئے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ وہ آئندہ کوئی طاقت نہ حاصل کرے گی۔ اگر اپنی ذاتی قوت سے نہیں تو اپنے مادی وسائل اور روسی حکومت کی امداد سے کام لے کر وہ یقیناً اس ملک کی سیاست پر آئندہ چل کر نمایاں اثرات مترتب کرے گی۔ اور یہ قیاس بیجا نہ ہوگا کہ آئندہ ربع صدی تک ہماری سیاسیات میں اس تحریک کو ایک اہم اور قابل لحاظ مقام حاصل رہے گا۔

اب اگر مسلمان عوام کو اشتراکی اثرات سے محفوظ رکھنا ہے تو اس کے لیے اولاً اس بات کی ضرورت ہے کہ تعلیم یافتہ طبقہ کو جس کے ہاتھ میں عوام کی رہنمائی ہے، اشتراکیت کے تبلیغی اثرات سے بچایا جائے لیکن یہ کام اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب ہم اسلامی فکر کو جدید ترین اسلحہ سے آراستہ

کریں اور اشتراکیت کے افکار و نظریات کا مقابلہ انھیں استدلالی ہتھیاروں سے کریں جو وہ ہمارے خلاف استعمال کرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو ابھی میدان فکر میں جدید نظریات و تصورات کے خلاف ایک بڑا معرکہ سر کرنا ہے۔ ہمارا قدیم سرمایہ علم موجودہ رجحانات فکر کا مقابلہ کرنے کے ناکافی ہے اور جب تک ہم جدید علوم اور تازہ ترین سائنٹفک افکار سے استفادہ کر کے اپنا فکری موقف کو مضبوط نہیں کریں گے جدید تعلیم یافتہ طبقہ جو ہماری سیاست و معاشرت کا رہنما ہے اسلامی مطمح نظر سے قریب نہیں آسکتا ہے۔

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اشتراکیت صرف افکار و نظریات کی راہ سے ہمارے ذہنوں کو متاثر کر رہی ہے۔ اس لیے اگر ہم نے اشتراکیت کے بالمقابل کچھ جدید اسلامی لٹریچر پیش کر دیا تو اسلامی مطمح نظر کی حفاظت و [illegible]نت کے لیے یہ بالکل کافی ہوگا۔ درحقیقت اشتراکیت ہو یا کوئی دوسرا نظام زندگی مقابل پر اس کا حملہ یکطرفہ نہیں ہوا کرتا ہے بلکہ وہ ہر راہ سے اپنے مخالف جماعتی نظام میں نفوذ و سرایت کرنا چاہتا ہے اور جس نقطۂ نظر کو کمزور پاتا ہے وہیں اپنی تمام طاقت مرتکز کر دیتا ہے۔ اشتراکیت کا سب سے بڑا حربہ وقت کی معاشی بےچینی ہے جس کا کوئی حل نہ ہماری موجودہ سیاست پیش کرتی ہے اور نہ ہمارا موجودہ مذہب۔ بلکہ موجودہ سیاسی آویزش اور ہندو مسلمانوں کی دو قومی کشمکش ہندوستان کے عام معاشی مسئلہ کو دشوار تر بنا کر معاشی اطمینان اور فارغ البالی کے امکانات کو برباد کر رہی ہے۔ اس طرح یہ دونوں قومیں اپنے ہی اعمال سے اشتراکیت کی آئندہ فتوحات کا راستہ ہموار کر رہی ہیں۔ رہا مذہب تو اسے اپنی خانقاہوں، عبادت گاہوں، جاتراؤں، اعراس و نیاز اور تسبیح و تہلیل سے کہاں فرصت ہے کہ وہ اپنے اس چابکدست حریف کا مقابلہ کرنے کے لیے میدان عمل میں قدم رکھے اور معاشی زندگی کی کلفتوں اور جراحتوں کی چارہ سازی کا خیال کرے۔ واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت کی ترکتازیوں اور جولانیوں کے لیے میدان بالکل ہموار ہے اور اگر ملک کی معاشی بےچینیوں کا کوئی علاج اور معاشی مسائل کا کوئی حل جلد نہ پیش کیا گیا تو پھر اس تحریک کی پیش قدمی روکے نہیں رکے گی۔

ہندوستان کے موجودہ حالات اور مسلمانوں کی پوزیشن پر ایک غائر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت بھی منکشف ہوتی ہے کہ شاید آئندہ مسلمانوں کو اس تحریک اور اس کے علمبرداروں کے ساتھ مصالحت اور مودت کا رشتہ بھی قائم کرنا پڑے۔ اصولی حیثیت سے ایسی مصالحت کو یکسر مذموم نہیں قرار دیا جاسکتا اگر حالات اس کے متقضی ہوں۔ دنیا میں کوئی جماعت تنہا اپنی قوت کے بل پر کام نہیں کرسکتی ہے جب تک میدان عمل میں وہ اپنے حلیف اور مددگار نہ پیدا کرے اور بعض صورتیں تو ایسی پیدا ہو جاتی ہیں جہاں کسی فرد یا جماعت کو اپنے حریف اور دشمن کے سامنے بھی عارضی مصالحت کا ہاتھ آگے بڑھانا پڑتا ہے۔ لیکن جو جماعت مقابل قوتوں سے عارضی عہد و پیمان کرے پہلے اسے اندرونی طور پر مضبوط و مستحکم ہونا چاہیے، تب جاکر یہ مصالحت اس کے لیے مفید اور کارآمد ہو سکتی ہے، ورنہ جو جماعت خود اپنی اندرونی کمزوریوں سے پاش پاش ہو رہی ہو، جس کے سامنے نہ تو کوئی واضح نصب العین اور اصول و طریق فکر ہو اور نہ جس کے عمل میں کوئی استقامت و پختگی ہو اور اگر وہ اپنی حریف قوتوں سے مصالحت کرنے کی کوشش کرے تو درحقیقت یہ اعتراف شکست کے مساوی ہے۔ کیونکہ کمزور اور قوی کا عہد و پیمان ظاہر میں کتنا ہی باعزت نظر آئے اس کے اصلی معنی صرف یہی ہوتے ہیں کہ کمزور نے قوی کے سامنے سر اطاعت خم کردیا اور اپنے وجود ظاہری و معنوی کو اس کے حوالہ کردیا۔ اس لیے جب تک مسلمان فکر و عمل کے اعتبار سے اسلام پر پختہ نہ ہوں اور شعور اسلامی ان کے اندر اپنی پوری وسعت و گہرائی کے ساتھ راسخ نہ ہوجائے اشتراکی تحریک کے ساتھ مصالحت و موافقت کا خیال تک بھی دل میں نہ لانا چاہیے۔ ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ محض وقتی اور عارضی فوائد کی خاطر انھیں اپنے اصولوں، اپنے طرز فکر اور نصب العین سے ہمیشہ کے لیے ہاتھ دھونا پڑے گا کیونکہ ایک بار اشتراکیت کے خیمہ میں جاکر پھر مسلمان مسلمان کی حیثیت سے واپس نہیں آسکتا ہے۔ البتہ اگر مسلمانوں میں دین کا فہم و شعور پختہ ہوجائے اور وہ اصول دین پر مضبوطی سے قائم ہوجائیں تو پھر کسی عارضی مصالحت سے انھیں نقصان کا اندیشہ نہیں ہوگا بلکہ شاید اشتراکی خیمہ میں پہنچ کر وہ اس تحریک کے رہنماؤں اور علمبرداروں کو قالب اسلام میں ڈھال لیں۔

لیکن افسوس یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنی موجودہ سیاسی جد و جہد میں دین کو اور اس کے

مقتضیات کو فراموش کر دیا ہے۔ اپنے وجود قومی کے بقا و تحفظ میں وہ کچھ ایسے منہمک ہیں کہ انھیں اپنے وجود اسلامی کا احساس تک نہیں رہا ہے اور خطرہ یہ ہے کہ اگر یہ انہماک اسی طرح جاری رہا تو وہ دن دور نہیں ہے جب مسلمان کے ذہن سے اس کی اسلامی حیثیت بالکل ختم ہو جائے گی اور وہ بھی دنیا کی قوموں میں سے ایک قوم بن جائے گا جسے صرف اپنے وجود مادی کی فکر ہوگی اور اسی کو باقی رکھنے اور ترقی دینے میں اس کی تمام قوتیں اور توانائیاں صرف ہو جائیں گی۔ کاش مسلمان اس بات کو نہ بھولتا کہ وہ ایک عالمگیر پیغام فلاح کا علمبردار اور دنیا کے نظام اخلاق کا محافظ و پاسبان ہے۔ نیز اخلاقی قوت کی برتری اور اخلاقی اصولوں کی حکمرانی اس کا مقصود زندگانی ہے بلکہ اس کی زندگی کا مشن ہی یہ ہے کہ وہ دنیا کو اخلاق و نیک عملی کے ہتھیاروں سے مسخر کرے اور انسانیت کے سامنے اخلاقی سیرت و کردار کا ایسا نمونہ پیش کرے کہ اس کے دل سے قوم پرستی، نسل پرستی اور طبقات پرستی کے نقوش باطل دھل کر صاف ہو جائیں۔ افسوس کہ موجودہ سیاسی جدوجہد کی تیز و تند ہواؤں میں ہمارا یہ عالمگیر اخلاقی منصب ذرات خاک کی طرح منتشر ہو رہا ہے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

لکھنؤ ۳ر فروری ۱۹۴۷ء

باب اول

یورپ کے معاشی نظامات کا ارتقاء

جاگیرداری نظام

یورپ کی مادی اور صنعتی ترقی اور دنیا کی تجارتی منڈیوں پر اس کا تسلط اس دور سے شروع ہوتا ہے جس کی ابتدا صنعتی انقلاب سے ہوئی۔ صنعتی انقلاب کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پہلے یورپ میں جو معاشی نظام قائم تھا اس کا تجزیہ کیا جائے۔ یہ معاشی نظام جو صنعتی انقلاب سے قبل مغربی ممالک میں قائم تھا جاگیرداری نظام کہلاتا ہے اور اس کی بنیاد اس زمانہ میں پڑی جب سلطنت روما کا مرکزی اقتدار کمزور ہونے لگا اور اس کے مختلف صوبوں اور علاقوں کو مرکزی قوت کی گرفت سے آزادی مل گئی۔ رومی سلطنت نے تقریباً سارے یورپ کو ایک سیاسی وحدت بنا دیا تھا۔ اطالیہ، فرانس، اسپین، آسٹریا اور بلقانی ممالک اس عظیم الشان سیاسی وحدت کے اجزا تھے۔ جب تک رومی سلطنت طاقتور رہی ہر طرف "رومی امن" کا دور دورہ تھا۔ رومی قانون ان سب ممالک پر غالب تھا اور رعایا کے مختلف طبقات کی جو حیثیت اس قانون کے تحت قرار دے دی گئی تھی وہ مضبوطی سے قائم تھی۔ لیکن جب سلطنت روما زوال پذیر ہونی شروع ہوئی اور اس کا مرکزی اقتدار کمزور پڑ گیا تو اس وسیع رقبہ میں ہر طرف علامات انتشار اور لامرکزی میلانات ظہور کرنے لگے۔ مرکزی حکومت رعایا کی دیکھ بھال سے عاجز ہو گئی۔ عوام الناس کے جان و مال کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں رہا۔ کسان اپنی زمینوں پر مالکانہ قبضہ سے محروم ہو گئے یا کم از کم اپنی زمینوں کی حفاظت کے لیے وہ حکومت کے بجائے ایسے افراد و اشخاص کے دست نگر بن گئے جو فوجی اور مادی قوت سے مسلح تھے۔ اس افراتفری کی حالت میں جب کہ کاشتکاروں کی اراضی ان کے ہاتھوں سے نکلی جا رہی تھیں اور

ان کا مال و متاع تک محفوظ نہ تھا۔ ہر شخص کو کسی ایسے سردار یا آقا کی تلاش تھی جو اس کی جائداد و ملکیت اور اس کی جان کی موثر طور پر حفاظت کر سکے جس کی طاقتور حمایت و سرپرستی میں وہ امن و فارغ البالی کی زندگی بسر کر سکے اور اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لیے روزگار حاصل کر سکے۔ عوام الناس اور بالخصوص کاشتکار کو اپنے جان و مال کے تحفظ کی حاجت اتنی شدید تھی کہ طاقتور اشخاص کی حمایت حاصل کرنے کے عوض وہ اپنے بعض حقوق اور آزادیوں سے دست بردار ہو جانا بھی گوارا کر لیتے تھے۔ اس تحریک کا دوسرا پہلو یہ تھا کہ رومی سلطنت کے مرکزی اقتدار کی کمزوری کے باعث بڑے بڑے زمینداروں اور فوجی سرداروں کی طاقت اتنی بے پناہ ہو گئی کہ انھوں نے بالکل خود مختارانہ حیثیت اختیار کر لی اور حکومت کا رعب و اثر ان کے دلوں پر سے جاتا رہا۔ کمزور فاقہ کش اور بے وسیلہ افراد حکومت کی داد اور اس کی پناہ حاصل کرنے کے بجائے اب بڑے بڑے خود مختار زمینداروں اور فوجی سرداروں کی طرف دادرسی اور حمایت کے لیے جھک پڑے۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے جان و مال کی حفاظت اور کسب معاش کی ضروریات نے انھیں مجبور کر دیا کہ وہ اپنے آقاؤں کی سرپرستی حاصل کرنے اور ان کی حمایت میں پر امن زندگی بسر کرنے کے لیے اپنی آزادی اور حقوق سے ہاتھ دھو لیں۔ چنانچہ ایک طرف زمینداروں اور فوجی سرداروں نے اپنے اثر و رسوخ کو بڑھانے اور اپنی طاقت میں اضافہ کرنے کی غرض سے ضرورتمند عوام اور فاقہ کش کسانوں کو اپنی حمایت و سرپرستی میں لے لینے لگے اور ان سے یہ عہد کرنے لگے کہ وہ ان کے جان و مال کی حفاظت کریں گے اور دوسری طرف بے بس عوام اور کاشتکاروں نے اپنی ضروریات سے مجبور ہو کر ان آقاؤں کی خدمت اور چاکری کو بدامنی اور انتشار کی اس زندگی پر ترجیح دی جس میں نہ ان کا مال محفوظ تھا نہ ان کی جان اور آبرو کی کوئی ضمانت تھی اور نہ وہ اطمینان سے اپنے اہل و عیال کے لیے روزگار حاصل کر سکتے تھے۔

زمیندار اور جاگیردار کسانوں کو تھوڑی تھوڑی زمین کاشت کے لیے دے دیتے تھے اور ان سے جو پیداوار حاصل ہوتی تھی اس میں سے جاگیردار اور کلیسا کا حصہ نکالنے کے بعد جو کچھ بچ رہتا تھا وہ کاشتکار کی ملک ہوتا تھا۔ جاگیرداروں اور کلیسا کا حصہ بالعموم جنس یا محنت کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا

یعنی کاشتکار یا تو زمین کی پیداوار کا معینہ حصہ ادا کرتا تھا یا جاگیرداروں کے خانگی کاموں میں اسی قدر محنت اور وقت صرف کرتا تھا۔ جاگیرداری نظام میں روپیہ پیسہ کا لین دین بہت کم تھا اور مبادلہ جنس یا محنت کی شکل میں ہوتا تھا۔ زمین جب ایک مرتبہ کاشتکار کے حوالہ کردی جاتی تھی تو پھر اس سے چھینی یا واپس نہیں لی جا سکتی تھی۔ اسی طرح خود کاشتکار بھی اس زمین کو چھوڑ کر کہیں اور نہیں جا سکتا تھا۔ بالفاظ دیگر جاگیردار اور کاشتکار کا تعلق ناقابل انقطاع تھا۔ جاگیردار کا یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ کاشتکار کی ملک وجائداد، اس کی جان اور عزت وآبرو کی حفاظت کرے۔ اسی طرح کاشتکار کا یہ فرض تھا کہ وہ وقت پڑنے پر اپنے مالک کو فوجی اور مالی امداد دے بالخصوص جب اس کے مالک پر کوئی دشمن حملہ آور ہو۔ علاوہ اس فوجی امداد کے کاشتکاروں پر اور بھی اخراجات ومحاصل عائد کیے جاتے تھے اور اکثر اوقات ان مصارف کا بار اتنا زیادہ ہوتا تھا کہ کاشتکار اپنی زمین کی پیداوار میں سے اپنے اور اپنے اہل وعیال کے مصارف کے لیے بمشکل گنجائش نکال سکتا تھا۔ اگر مالک کسی اور سردار کے خلاف باقاعدہ لڑائی میں قید ہوجاتا تو غلام کاشتکار کا فرض تھا کہ وہ فاتح سردار کا مجوزہ تاوان ادا کرکے اپنے مالک کو چھڑالے۔ آقا کی لڑکی کی شادی کے وقت کاشتکار کو جہیز کا بہت کچھ حصہ اپنے مصارف سے فراہم کرنا تھا۔ جس وقت آقا کا سب سے بڑا لڑکا سردار بنایا جاتا تھا تو اس رسم کے اخراجات غلام کاشتکاروں سے وصول کیے جاتے تھے۔ جب مالک کسی مذہبی جنگ کے لیے جاتا تو اس کے لیے غلاموں سے چندہ وصول کیا جاتا۔ ان سب اخراجات کے ماسوا غلاموں پر اور طرح طرح کے قیود عائد تھے۔ مثلاً روس میں کاشتکار اپنے مالک کی مرضی اور اجازت کے بغیر شادی تک نہیں کرسکتا تھا۔ غلام اور آقا کا تعلق جیسا کہ واقعات بالا سے ظاہر ہوتا ہے شخصی تعلق تھا اور یہ سارا نظام شخصی وفاداری کی بنیادوں پر قائم تھا حالانکہ اپنی اصلیت میں یہ ایک ملکی اور سیاسی نظام تھا۔

جاگیردار صرف زمین کے مالک ہی نہ تھے بلکہ وہ اپنی رعیت پر کامل عدالتی اختیارات بھی رکھتے تھے۔ حکومت کی کمزوری اس نوبت تک پہنچ گئی تھی کہ وہ رعایا پر اپنا قانون بھی نافذ نہیں کرسکتی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ نفاذ قانون کا کام بھی جاگیرداروں سے متعلق ہوگیا۔ چنانچہ جاگیردار اپنی رعیت

کے باہمی نزاعات کا خود تصفیہ کرتا تھا اور اس کام کے لیے باقاعدہ جاگیری عدالتیں قائم تھیں۔ جاگیرداری نظام کا بنیادی تصور یہ تھا کہ زمین کا قبضہ اور اس کی ملکیت غیر مشروط نہیں ہے۔ نظری حیثیت سے زمین یا جائداد کی ملکیت بطور حق کسی کو حاصل نہیں تھی بلکہ اس کی ملکیت کا دار و مدار چند مخصوص واجبات و فرائض کی تکمیل پر تھا جو زمین کے مالک پر عائد ہوتے تھے۔ اگر جائداد اور زمین کا مالک ان فرائض و واجبات کی تکمیل سے قاصر رہتا تو اسے ملکیت سے محروم کیا جا سکتا تھا۔ نظریہ تو یہی تھا مگر اس کے مطابق عمل شاذ و نادر ہی ہوتا۔ ہر قطعہ زمین کا قابض اسے چند شرائط پر کسی جاگیردار یا سردار سے حاصل کرتا تھا۔ یہ جاگیردار یا سردار اسی طرح سے کسی بڑے جاگیردار یا سردار سے مشروط طور پر زمین لیتا تھا۔ بڑا جاگیردار یا سردار بھی صحیح معنوں میں اپنی زمین کا مالک نہیں ہوا کرتا تھا بلکہ وہ کسی بڑے نواب یا راجہ کا باجگذار ہوتا اور اسے اپنی آراضی پر خاص شرائط کے تابع قبضہ حاصل ہوتا۔ اس طرح ایک سلسلہ قائم تھا جس کا بلند ترین نقطہ بادشاہ یا شہنشاہ کی ذات تھی۔ ساری زمین بادشاہ یا شہنشاہ کی ملکیت خیال کی جاتی تھی اور نظری حیثیت سے راجہ، نواب، بڑے جاگیردار اور سردار اور چھوٹے جاگیردار سب بادشاہ کے تابع تھے۔ لیکن عجیب بات یہ تھی کہ بادشاہ اپنی رعایا سے براہ راست معاملت نہیں کر سکتا تھا بلکہ اسکے اختیارات صرف اس راجہ یا نواب تک محدود تھے جو اس سے جاگیر یا زمین حاصل کرتا تھا۔ بادشاہ کا واسطہ صرف ایسے ہی راجاؤں اور نوابوں سے تھا۔ راجہ یا نواب کے ماتحت جاگیردار پر بادشاہ کو کوئی اختیار نہیں تھا۔ بادشاہ کی طاقت اس زمانہ میں اتنی کمزور ہوگئی تھی کہ راجہ یا نواب اپنی اپنی جگہ بالکل خود مختار تھے اور ان کی وفاداری بادشاہ کے ساتھ برائے نام رہ گئی تھی۔ نظام جاگیرداری میں افراد و اشخاص کی اطاعت و وفاداری کا کوئی ایک مرکز نہ تھا۔ بلکہ ان کی وفاداریاں منقسم تھیں۔ مثلاً بعض اوقات ایک چھوٹا جاگیردار اپنی آراضی مختلف بڑے جاگیرداروں سے حاصل کرتا تھا۔ اور چونکہ زمین کی ملکیت یا قبضہ عموماً فوجی امداد کے ساتھ مشروط ہوتا تھا اس لیے ایسی صورتیں پیدا ہوتی تھیں جن میں جاگیردار کو دو یا زیادہ آقاؤں کے حقوق ادا کرنے ہوتے تھے اور بعض مرتبہ ان حقوق میں باہم تصادم واقع ہو جاتا تھا۔ مثلاً اگر دو یا زیادہ آقاؤں کے درمیان لڑائی چھڑ جائے یا اور کوئی

نزاع برپا ہو جائے تو چھوٹے جاگیردار کے لیے یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا کہ وہ ان میں سے کس کا ساتھ دے اور کس کے عہد کو وفا کرے۔ پھر چونکہ کلیسا بھی اس عہد میں ایک طاقتور سیاسی ادارہ تھا اور کلیسا کے نمائندے یعنی اساقفہ بھی اپنی جگہ بڑے بڑے جاگیردار تھے اس لیے ایسی صورتیں بھی پیش آجاتی تھیں کہ ایک چھوٹے جاگیردار کو دو مختلف آقاؤں نے آراضی عطا کی ہوں اور ان میں سے ایک آقا نہ صرف جاگیردار کی حیثیت سے اس کی امداد و وفاداری کا طالب ہو بلکہ کلیسا کے نمائندہ کی حیثیت سے اسے اپنے ماتحت جاگیردار پر ایک روحانی سیادت بھی حاصل ہو اور اس منصب کے لحاظ سے وہ اپنے ماتحت جاگیردار سے وفاداری کا متوقع ہو۔ ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ چھوٹا جاگیردار اپنے دو آقاؤں میں سے کس کی وفاداری کو مرجح قرار دے۔ اس کی وفاداری کو جو علاوہ آقا ہونے کے روحانی اقتدار و تقدس کا حامل ہے یا دوسرے آقا کی وفاداری کو۔

تجارت و حرفت قرون وسطیٰ کا پورا معاشی نظام زرعی معیشت پر مبنی تھا۔ یعنی کسب معیشت اور تکمیل ضروریات کا دار و مدار زمین اور اس کی پیداوار پر تھا۔ تجارت اور صنعت و حرفت کا زندگی میں جو کچھ دخل تھا وہ مقامی ضروریات کی تکمیل تک محدود تھا۔ رومی عہد میں یورپ کے تجارتی تعلقات مشرق وسطیٰ کے ساتھ قائم تھے لیکن اس کے بعد مشرقی بحر روم یعنی اقریطش (Crete) صقلیہ (SICILY) اور شمالی افریقہ کے ساحل پر عربوں کا قبضہ ہو گیا جس سے یورپ کی تجارت کو بہت سخت نقصان پہنچا کیونکہ مشرق کے ساتھ تجارت کے جس قدر راستے تھے وہ عربوں کے قبضہ میں تھے جنھیں اہل یورپ سے دشمنی تھی۔ اس زمانہ تک امریکہ کی دریافت عمل میں نہیں آئی تھی اور نہ ہندوستان کا وہ راستہ دریافت ہوا تھا جو افریقہ کے جنوبی سرے سے ہو کر گزرتا ہے۔ ان حالات میں یورپ کے لیے تجارتی ترقی ممکن نہ تھی۔ تجارتی کاروبار زیادہ تر دیہی معیشت پر مبنی اور اس کا رہین منت تھا۔ کہیں کہیں چھوٹے شہر آباد تھے جن میں تاجروں اور صناعوں نے پیشہ وروں کی انجمنیں (Guilds) بنا رکھی تھیں۔ ان انجمنوں اور برادریوں کا جو ہم پیشہ تجار اور اہل صنعت پر مشتمل ہوتی تھیں مقصد یہ ہوتا تھا کہ اس پیشہ میں جتنے افراد کام کر رہے ہوں وہ باہمی مقابلہ سے ایک

دوسرے کو نقصان نہ پہنچائیں۔ بلکہ اس کے کاروبار میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں۔ دستکار اور صناع اپنی پیداوار اور مصنوعات کا زیادہ حصہ دیہی اور زرعی آبادی کی ضروریات کے لیے تیار کرتے تھے جنہیں اپنے زرعی کاروبار کی مشغولیتوں سے فرصت نہیں ملتی تھی۔ قرون وسطیٰ میں اس قسم کی شہری زندگی کا کہیں نشان نہیں تھا جو موجودہ تمدن کی نمایاں خصوصیات ہیں۔

ہم پیشہ تاجروں اور صناعوں کی انجمنیں اور برادریاں قرون وسطیٰ کی تجارتی اور صنعتی زندگی کی امتیازی علامات ہیں۔ یہ انجمنیں اور برادریاں اپنے مخصوص قواعد و ضوابط رکھتی تھیں جن کی پابندی ہر رکن پر لازم تھی۔ جملہ ارکان بشرطیکہ وہ ایک ہی طبقہ سے تعلق رکھتے ہوں یکساں حقوق رکھتے تھے۔ ہر رکن کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی تیار کردہ اشیاء انجمن یا برادری کے مقرر کردہ نرخ پر فروخت کرے اور مزدوروں[1] سے اتنے ہی گھنٹے روزانہ کام لے جتنے گھنٹے انجمن نے مقرر کیے ہوں۔ اس طرح انجمنوں کے ارکان کے مابین باہم مسابقت ممنوع تھی۔ لیکن جو شخص ایک مرتبہ ایک پیشہ اختیار کر لیتا تھا وہ اس پیشہ کو ترک کر کے کسی دوسرے پیشہ میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس تنظیم کی وجہ سے پیشہ کا آزادانہ انتخاب ناممکن ہو گیا تھا۔ بعض اوقات پیشہ وروں کی انجمنیں اتنی با اثر اور دولتمند ہو جاتی تھیں کہ شہر کی پوری حکومت ان کے قبضہ میں آ جاتی تھیں۔ کبھی کبھی ایسے شہر جن میں پیشہ وروں کی انجمنیں با اقتدار اور دولتمند ہوتی تھیں اپنے حاکم راجہ یا نواب سے جس کے ماتحت وہ شہر ہوتا اپنی آزادی خرید لیتے تھے۔ اس طرح رفتہ رفتہ بہت سے شہر جاگیرداروں اور نوابوں کی حکومت سے

[1] مزدوروں کے متعلق یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرون وسطیٰ میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کی تفریق قطعی اور ناقابل ارتفاع نہ تھی جیسے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت ہے۔ بالفاظ دیگر مزدور اپنی محنت، جد و جہد اور کفایت شعاری سے ترقی کر کے سرمایہ دار اور صناع طبقہ میں شامل ہو سکتا تھا۔ اس زمانہ تک مزدور بالکل بے ملک (Propertyless) نہ تھا کہ اپنے جسم و جان کو ہر قیمت فروخت کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوتا بلکہ اکثر صورتوں میں ایک شخص مزدور کی حیثیت سے کام شروع کرتا تھا اور رفتہ رفتہ صناع بن جاتا تھا۔

آزاد ہو گئے اور آزاد شہر کہلانے لگے۔ ایسے بعض آزاد شہر اپنے اطراف و جوانب کے دیہاتوں پر بھی قابض ہو جاتے تھے اور اس طرح ان کی حیثیت شہری ریاست (City-States) کی ہو جاتی تھی۔ اس قسم کی شہری ریاستیں اطالیہ اور شمال مشرقی جرمنی میں قائم تھیں، مثلاً فلارینس (Florence)، وینس (Venice) اور ہینسیاٹک لیگ (Hanseatic League) کی شہری ریاستیں۔ آزاد شہروں کی حکومت اور ان کا نظم ونسق پیشہ وروں کی انجمنوں کے ہاتھ میں تھا۔

جاگیرداری نظام کے متعلق اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے بآسانی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یہ نظام ایک ہمہ گیر ادارہ کی طرح زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی تھا۔ یعنی یہ فوجی نظام بھی تھا اور سیاسی نظام بھی اور معاشی نظام بھی۔ فوجی نظام کی حیثیت سے اس کی خصوصیت یہ تھی کہ بادشاہ خود کوئی بڑی فوج نہ رکھتا تھا۔ بلکہ اس کی فوجی قوت جاگیرداروں اور فوجی سرداروں کی طاقت پر منحصر تھی۔ جس وقت بادشاہ کو فوج کی ضرورت ہوتی تھی وہ راجاؤں نوابوں اور بڑے بڑے جاگیرداروں سے فوجی امداد طلب کرتا تھا۔ اسی وجہ سے بادشاہ کی طاقت کمزور رہتی تھی اور راجہ نواب اور جاگیردار نیم خود مختار تھے۔

جاگیری نظام کا زوال تیرہویں اور چودہویں صدی میں یورپ میں جو نئے حالات پیدا ہوئے انھوں نے رفتہ رفتہ جاگیرداروں کی قوت کو کمزور کر کے جاگیری نظام کا بالکل خاتمہ کر دیا۔ ان تبدیلیوں کا خاص سبب صلیبی جنگ تھیں۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ مشرقی بحیرہ روم پر عربوں کے قبضہ کی وجہ سے مشرق وسطی کے ساتھ یورپ کی تجارت بالکل بند ہو گئی تھی۔ لیکن صلیبی جنگوں کے دوران میں مشرقی بحیرہ روم سے عربوں کا تسلط اٹھ گیا۔ اور اس کے بڑے بڑے جزائر مثلاً صقلیہ، قبرص اور رہوڈس پر اہل یورپ کا قبضہ ہو گیا۔ نیز صلیبی جنگوں کے باعث یورپ کی جہاز رانی اور تجارت کو بڑی ترقی ہوئی۔ بیت المقدس کے زائرین کو اور صلیبی افواج کو یورپ سے شام و فلسطین لے جانے کیلیے جہاز رانی کے بڑے بڑے مرکز قائم ہوئے جن میں مارسیلز (فرانس) اور جینیوا (اطالیہ) خاص طور پر

قابل ذکر ہیں۔ انھیں جنگوں کی وجہ سے سوداگروں اور تاجروں کا ایک بڑا طبقہ وجود میں آیا جس کا کام یہ تھا کہ وہ ان زائرین اور افواج کے لیے ضروری اشیاء اور سامان فراہم کرے جو ارض مقدسہ میں قیام پذیر تھیں۔ اسی طرح زائرین اور فوجیوں کی مالی ضروریات کی تکمیل کے لیے رفتہ رفتہ ساہوکاروں اور بنکروں (Bankers) کا ایک طبقہ وجود میں آیا جو قرض خواہوں کو اعتبار پر روپیہ دیتا تھا۔ جو جاگیردار اور فوجی سردار صلیبی جنگوں میں شرکت کی غرض سے شام اور فلسطین جاتے تھے انھیں اکثر و بیشتر روپیہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے وہ اپنے ماتحت شہروں کے دولتمند افراد سے مدد کے طالب ہوتے تھے۔ اس امداد کے معاوضہ میں اکثر شہروں نے جاگیرداروں سے اپنی آزادی حاصل کرلی۔ چنانچہ اس زمانہ میں آزاد شہروں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور تجارت کے فروغ نیز تاجروں اور سرمایہ داروں کے ایک نئے طبقہ کے ظہور نے رفتہ رفتہ جاگیرداروں کی قوت کمزور کردی۔ اس پر مستزاد یہ ہوا کہ ذرائع آمدورفت کی ترقی کے باعث ہر ملک کے لوگوں کا ربط وضبط آپس میں بڑھنا شروع ہوا اور اس سے یورپ کے مختلف ممالک میں ایک عام قومی احساس پیدا ہونا شروع ہوا جس نے افراد کی شخصی اور مقامی وفاداریوں کا احساس زائل کرکے ان میں ایک قومی وفاداری کا جذبہ پیدا کیا۔ صلیبی جنگوں نے بھی اس قومی جذبہ کے پیدا کرنے میں بہت مدد دی۔ قومی عزت و وقار کا خیال عوام الناس کے ان شخصی روابط پر غالب آنے لگا جو ان میں اور ان کے جاگیردار آقاؤں کے درمیان قائم تھے۔ جاگیرداروں کی شخصیتوں اور مالی مطالبات سے لوگ تنگ آگئے تھے۔ ادھر بادشاہ بھی ان نیم خودمختار اور خودسر جاگیرداروں کے لامرکزی رجحانات سے پریشان تھے اور انھیں پورے طور پر اپنا تابع و محکوم بنانا چاہتے تھے۔ اس طرح اب یورپ کے ہر ملک میں بادشاہوں اور ان کے ماتحت امیروں اور جاگیرداروں کے درمیان ایک کشمکش کا آغاز ہوا جس میں عوام الناس کی تائید اور ہمدردیاں بادشاہوں کے ساتھ تھیں۔ کیونکہ جاگیرداروں کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کرنے کا انھیں یہی ایک طریقہ نظر آتا تھا کہ بادشاہ کو ان پر کامل تسلط حاصل ہو جائے اس کشمکش کے نتیجہ میں رفتہ رفتہ یورپ کے اکثر ممالک اور بالخصوص انگلستان اور فرانس میں مضبوط

مرکزی حکومتیں قائم ہوگئیں جنھوں نے جاگیرداروں کی خود مختاری اور سرکشی کا خاتمہ کردیا۔

مغربی تاریخ کا یہ دور بادشاہیت اور شہنشاہیت کی ترقی کا دور تھا۔ اکثر ممالک میں حوصلہ مند بادشاہ حکمران تھے جنھیں ملکی توسیع اور تجارت وحرفت کی ترقی کا خاص طور پر خیال تھا۔ سرمایہ داروں ساہوکاروں اور تاجروں کے نئے طبقہ نے بادشاہوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کو خوش آمدید کہا کیونکہ ملک میں ایک طاقتور مرکزی حکومت کا قیام اور امن وامان کی بحالی ان کی تجارتی اور صنعتی ترقی کے لیے ضروری تھی۔ جب تک ملک مختلف نیم خود مختار جاگیرداروں کے درمیان تقسیم تھا اور ان کی باہمی رقابتوں اور آویزشوں کا جولانگاہ بنا ہوا تھا تجارت وحرفت کی ترقی محال تھی۔ مضبوط مرکزی حکومتوں کے قیام کے باعث تجارت وصنعت وحرفت ان بندشوں سے آزاد ہوگئی جو ایک ہی ملک کو بے شمار نیم خود مختار جاگیری علاقوں میں تقسیم کردینے سے لازماً وجود پذیر ہوئی تھیں۔ اس دور میں بادشاہوں اور ان کی حکومتوں کی کوشش یہ تھی کہ بادشاہی محصولات میں اضافہ ہو اور ملک کا خزانہ ہر وقت بھرپور رہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ بادشاہ توسیع مملکت کی فکر میں رہتے تھے اور انھیں اس غرض کے لیے بڑی بڑی فوجیں رکھنی پڑتی تھیں۔ لڑائیوں اور جنگوں کے مصارف کی کفالت اسی طرح ہوسکتی تھی کہ تجارت اور صنعت وحرفت کو فروغ دیا جائے تاکہ اس طبقہ سے زیادہ محصول وصول کیا جاسکے۔ لیکن مرکزی حکومتوں کی آمدنی میں اضافہ اسی وقت ممکن تھا جب جاگیرداروں کے مطالبات میں کمی واقع ہو اور رعایا کے سر سے جاگیری محاصل کا بوجھ اتر جائے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہوں اور جاگیرداروں کے درمیان ایک کشمکش شروع ہوگئی اور بادشاہ رعایا سے براہ راست ربط قائم کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ اس کشمکش میں بادشاہوں کو کامیابی حاصل ہوئی اور جاگیردار طبقہ کی قوت اگرچہ بالکل ختم نہیں ہوئی لیکن ان کا زور و اثر بہت کم ہوگیا۔ نیم غلام کاشتکاروں (serfs) پر سے بہت سی پابندیاں اٹھالی گئیں اور انھیں ایک حد تک آزادی حاصل ہوگئی۔ بادشاہوں نے تجارت اور صنعت وحرفت کو فروغ دینے کی غرض سے تاجروں، صناعوں اور سرمایہ داروں کی سرپرستی شروع کردی اور جہازرانی کو ترقی دینے

کی بطور خاص کوشش کی تاکہ بیرونی ممالک سے خام مال منگوانے میں سہولت ہو اور ملکی مصنوعات باہر روانہ کی جاسکیں۔

اس دور کے معاشی نظام کو "تجاریت" (Mercantile System.) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ تجاریت کا اصل اصول یہ تھا کہ بیرونی ممالک کی مصنوعات پر بڑے بڑے محاصل عائد کرکے ملکی صنعتوں کو فروغ دیا جائے تاکہ تجارتی درآمد کے مقابلہ میں برآمدات کا پلہ بھاری رہے۔ اور اس طرح تجارت کا توازن اپنی موافقت میں رہے۔ اس غرض سے بادشاہوں نے تجارتی اور صنعتی کاروبار کو اپنی نگرانی (Control) میں لے لیا اور اپنے ملکی مقاصد حاصل کرنے کے لیے تجار اور اہل صنعت پر طرح طرح کے قیود اور بندشیں عائد کیں تاکہ وہ بھی اسی مقصد کے پابند ہو جائیں۔ چنانچہ اس دور میں مغربی ممالک کی تجارت اور صنعت و حرفت کو بادشاہوں کی پدرانہ شفقت حاصل تھی۔ تجاریت کی پالیسی سے معاشی اور صنعتی زندگی میں حکومت کی مداخلت بڑھتی گئی اور مصنوعی طور پر یہ کوشش کی جانے لگی کہ ملک کا تیار کردہ (Manufactured) مال باہر کی منڈیوں میں زیادہ سے زیادہ مقدار میں روانہ کیا جائے لیکن بیرونی ممالک سے صرف خام مال ملک میں آئے۔ تیار کردہ مال زیادہ مقدار میں نہ آنے پائے۔ ابتدا میں بادشاہوں اور حکومتوں کی اس سرپرستی سے تجارت اور صنعت و حرفت کو بہت فروغ ہوا لیکن کچھ زمانہ کے بعد اس کے نقصانات ظاہر ہونے لگے بالخصوص طبقہ تجار اور اہل صنعت کو یہ محسوس ہونے لگا کہ ان پر بہت سی ناروا پابندیاں اور بیجا بندشیں عائد کر دی گئی ہیں جن کی وجہ سے ان کی تجارتی آزادی میں خلل پڑ رہا ہے۔ چنانچہ بالآخر یہی طبقہ جو ابتدا بادشاہوں کا حامی تھا ان کا مخالف ہو گیا۔

صنعتی انقلاب ہم بتا چکے ہیں کہ نظام جاگیرداری کے زوال کے عہد میں یورپ کے اکثر ممالک میں تجاریت کی پالیسی پر عمل کیا جا رہا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ شاہی خزانہ کو زیادہ سے زیادہ آمدنی حاصل ہو تاکہ ملکی توسیع کے لیے بڑی بڑی فوجیں ملازم رکھی جاسکیں۔ اس غرض کے لیے بادشاہوں نے تجارت و حرفت کو اپنی سرپرستی میں لے کر انھیں خوب فروغ دیا۔ لیکن ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ

پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا اور عثمانی ترک ان تمام بحری راستوں کے مالک ہو گئے جن سے اہل مغرب کو مشرقی تجارت کے لیے گزرنا پڑتا تھا اور جن پر صلیبی جنگوں کے بعد سے ان کا تسلط قائم تھا۔ اس رکاوٹ کی وجہ سے اہل مغرب کو یہ اندیشہ ہوا کہ اب ان کی مشرقی تجارت بالکل سرد پڑ جائیگی۔ اس لئے انھوں نے ہندوستان اور مشرقی ممالک کے بحری راستے تلاش کرنے کی جدوجہد شروع کی تاکہ خشکی کا جو راستہ بند ہو گیا تھا اس کا بدل ہاتھ آجائے۔ اس جدوجہد میں سیاحوں اور ملاحوں کو اپنے حکمرانوں اور بادشاہوں کی امداد و سرپرستی حاصل تھی۔ کیونکہ مشرقی تجارت کو قائم رکھنا ان کے ملکی اور مالی اغراض کے لیے ضروری تھا۔ بعض صورتوں میں اس بحری جدوجہد کی تہ میں مذہبی محرکات بھی کارفرما تھے۔ مثلاً پرتگال کا مشہور شہزادہ ہنری (Henry) نے افریقہ کو ایک بحری مہم اس غرض سے روانہ کی کہ وہاں کے باشندوں کو عیسائی بنایا جا سکے۔ اگرچہ اسے اپنے مقصد میں ناکامی ہوئی اور افریقہ میں عیسائیت نہ پھیل سکی لیکن اس کے باوجود اس بحری مہم کے نتائج اہل پرتگال کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئے۔ مغربی افریقہ میں پرتگالی نوآبادیوں کے قیام کے باعث اس براعظم سے سونے اور ہاتھی دانت کی تجارت شروع ہو گئی۔ نیز مغربی افریقہ کے باشندوں کو مزدوروں کی حیثیت سے پرتگال بھیجا جانے لگا۔ اہل پرتگال کی اس افریقی مہم سے حبشی غلاموں کی تجارت کا بھی آغاز ہوا۔ مغربی افریقہ میں نوآبادیوں کے قیام کے بعد پرتگال کی بحری مہمات جنوب کی طرف بڑھتی گئی۔ چنانچہ ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما نے راس امید کا چکر کاٹ کر ہندوستان کا بحری راستہ معلوم کیا اور اس کے نتیجہ میں پہلی مرتبہ اہل مغرب نے سرزمین ہندوستان پر قدم رکھا۔ اسی کے بعد کولمبس نے اسپین کے بادشاہ فرڈینینڈ اور ملکہ ازابلہ کی سرپرستی میں ہندوستان کا بحری راستہ تلاش کرتے ہوئے امریکہ کا نیا براعظم دریافت کیا اور اہل مغرب کی تاجرانہ حوصلہ مندیوں کے لیے ایک وسیع میدان فراہم کر دیا۔

امریکہ کی دریافت اور ہندوستان کے بحری راستہ کی کامیاب تلاش نے یورپ اور اس کے ساتھ ایشیا کی تقدیر پر بڑے گہرے اثرات مترتب کیے۔ فوری طور پر ان حالات کا اثر یہ ہوا کہ

فن جہازرانی میں بڑی بڑی ترقیاں عمل میں آئیں۔ نئے قسم کے بڑے بڑے جہاز تیار کیے جانے لگے اور امریکہ سے قیمتی دھاتوں مثلاً چاندی اور سونے کی درآمد بڑی مقدار میں شروع ہوگئی۔ اس درآمد کا اثر یہ ہوا کہ یورپ میں اشیاء کی قیمتیں عام طور سے بڑھ گئیں اور قیمتوں کے عام اضافہ کی وجہ سے یورپ کی تجارت اور صنعت و حرفت کو اور زیادہ ترقی ہونے لگی۔ کیونکہ بڑھتی ہوئی قیمتوں کے زمانہ میں تجار اور اہل صنعت زیادہ منافع کما سکتے ہیں۔ ہندوستان کے بحری راستہ اور امریکہ کی دریافت نے یورپ کے حکمران بادشاہوں کے سامراجی اور توسیعی حوصلوں کو مزید تقویت پہنچائی۔ کیونکہ ایشیا اور امریکہ تجارت اور صنعت و حرفت کے اعتبار سے پس ماندہ تھے۔ اس لیے ایک طرف تو ان کی منڈیوں میں یورپ کی مصنوعات کی کھپت ہوتی تھی اور دوسری طرف یہاں کے قدرتی وسائل اور خام پیداوار کو مغرب کی صنعت و حرفت کے اغراض کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا۔

اس تجارتی ترقی کے ساتھ اسی زمانہ میں انگلستان کی زرعی اور صنعتی زندگی میں وہ عظیم الشان تبدیلیاں عمل میں آئیں جنھیں مجموعی حیثیت سے صنعتی انقلاب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ تبدیلیاں اگرچہ انگلستان میں شروع ہوئیں لیکن ان کے اثرات مغربی یورپ کے ہر ملک میں پھیل گئے اور ان کی وجہ سے اہل یورپ کے سامنے مادی ترقی اور فراوانی کا ایک وسیع میدان کھل گیا۔ پہلے پہل زراعت کے طریقوں میں چند باہمت اور ذہین افراد کی کوششوں سے بہت سی اصلاحات عمل میں آئیں۔ ٹاون شنڈ (Townshend) بیک ول (Bakewell) اور کوک (Coke) نے کاشت کے نئے طریقے اختیار کیے اور جانوروں کی نسل کشی کو ایک باضابطہ علم بنا دیا۔ ان تبدیلیوں کی وجہ سے انگلستان کی زرعی پیداوار کئی گنی بڑھ گئی اور زمین کی قیمت میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھیتی باڑی اور جانوروں کی نسل کشی پہلے کے مقابلہ میں بہت زیادہ نفع آور ہوگئی اور بڑے بڑے اہل ثروت اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش میں زراعت کی طرف متوجہ ہوگئے۔ گاؤں اور دیہاتوں کی مشترکہ چراگاہیں جن پر عوام الناس کھلے بندوں اور بغیر کوئی معاوضہ ادا کیے ہوئے، اپنے مویشی چرا سکتے تھے اس دولتمند طبقہ نے خرید لیں اور انھیں چاروں طرف

سے مخصوص کر دیا تاکہ عوام ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ ان محصور چراگاہوں میں یہ لوگ بڑے پیمانہ پر جانوروں کی نسل کشی کرتے تھے اور اس سے انھیں خاطر خواہ نفع حاصل ہوتا تھا۔ زراعت کے طریقوں میں جو تغیرات عمل میں آئے ان کی وجہ سے بڑے پیمانہ پر کاشت بہت منفعت بخش ہوگئی چنانچہ زمیندار طبقہ بڑی سرگرمی کے ساتھ زراعت اور کھیتی باڑی میں مصروف ہوگیا اور چھوٹے چھوٹے قطعات اراضی جن پر غریب کسان الگ الگ کاشت کیا کرتے تھے بڑے بڑے زمینداروں کے ہاتھ میں آ گئے جنھوں نے زمینات یا تو کسانوں سے خرید لیں یا انھیں بے دخل کر دیا۔ اس طرح گاؤں اور دیہاتوں کا ایک بڑا طبقہ یعنی چھوٹا کاشتکار اپنے ذریعہ سے محروم ہوگیا۔ اور اس نے مجبوراً شہروں کی راہ لی جہاں مزدوروں کی حیثیت سے نئی نئی صنعتوں میں ان کی کھپت ہونے لگی۔ دیہی آبادی کی شہروں میں منتقلی اس زمانہ کی ایک نمایاں خصوصیت تھی کیونکہ دیہاتوں میں اب زراعت بڑے پیمانہ پر اور جدید طریقوں سے ہونے لگی تھی جس کے لیے چھوٹے چھوٹے کاشتکار کافی سرمایہ نہیں رکھتے تھے۔ شہروں میں ہزاروں لاکھوں بے زر و زمین مزدوروں کا اجتماع نظام سرمایہ داری کی ترقی کا پیمانہ تھا۔ قرون وسطیٰ کا جاگیری نظام اور زرعی معیشت اس نئے بڑھتے ہوئے نظام زندگی کے سامنے دم توڑ رہا تھا۔

زرعی معیشت میں جن تبدیلیوں کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان کے پہلو بہ پہلو صنعتی زندگی میں بھی ایک بڑا انقلاب رونما ہو رہا تھا۔ اٹھارویں صدی میں طبعی علوم بہت تیزی سے ترقی کر رہے تھے اور زندگی کے ہر شعبہ میں بکثرت ایسی ایجادات عمل میں آ رہی تھیں جن کے باعث پیدائش دولت کے رائج الوقت طریقوں میں عظیم الشان تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں۔ مشینوں کی ایجاد کی وجہ سے صنعت کے ہر شعبہ میں پیداوار کی رفتار بہت بڑھ گئی اور بڑے بڑے کارخانے قائم ہونے لگے جن میں ہزاروں لاکھوں مزدور بیک وقت کام کرتے تھے۔ اسی کے ساتھ ذرائع نقل و حرکت میں بھی عظیم الشان ترقیاں ہوئیں۔ سب سے پہلے اسٹیم انجن یا دخانی انجن سے مشینیں چلانے کا طریقہ رائج ہوا۔ اس سے قبل بھی دخانی انجن موجود تھے مگر ان سے صرف کوئلے کی کانوں سے

پانی نکالنے کا کام لیا جاتا تھا۔ جیمس واٹ نے ۱۷۶۳ء میں اس دخانی انجن میں ایسی ترمیمات کیں جن سے وہ مشینری چلانے کا کام دینے لگا۔ چنانچہ اس قسم کا پہلا اسٹیم انجن ناٹنگھم کے ایک روئی کے کارخانے میں ۱۷۸۵ء میں استعمال کیا گیا۔ ۱۸۰۲ء میں ٹریوتھک (Trevithick) نے واٹ کے تجویز کردہ انجن میں مزید اصلاح کی جس سے وہ حمل و نقل کی ضروریات کے لیے قابل استعمال ہوگیا چنانچہ ۱۸۲۵ء میں ڈارلنگٹن اور سٹاکٹن کے درمیان پہلی ریلوے کا افتتاح عمل میں آیا۔ ذرائع نقل و حمل اور قطع مسافت کے دائرہ میں ان ایجادات کی وجہ سے جو عظیم الشان تبدیلی عمل میں آئی اس کا اندازہ کچھ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ نپولین نے روس میں شکست کھانے کے بعد ولنا سے پیرس تک کی (۱۴۰۰) میل کی مسافت (۳۱۲) گھنٹوں میں طے کی تھی جس کا اوسط فی گھنٹہ پانچ میل ہوتا ہے۔ ایک معمولی مسافر کو بھی مسافت طے کرنے کے لیے دوگنا وقت درکار ہوتا۔ لیکن ریلوں کی ایجاد کے باعث (۱۴۰۰) میل کا سفر (۲۸) گھنٹوں میں طے کیا جانے لگا جس کے معنی یہ ہوئے کہ جملہ مسافتیں ایک عشر کی حد تک کم ہوگئیں۔ دخانی انجن کے بعد دخانی جہازوں کی ایجاد عمل میں آئی۔ ان جہازوں کی وجہ سے بحری سفر کی آمد و رفت کے اوقات کا تعین قابل عمل ہوگیا ورنہ اس سے پہلے کوئی جہاز یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ وہ اپنی منزل مقصود تک اندازاً کب پہنچے گا۔ اسٹیم انجن کی آمد نے نہ صرف بحری سفر کے خطرات کو گھٹا دیا بلکہ آمد و رفت کے اوقات کو قابل اندازہ بنا دیا۔ اسی کے ساتھ والٹا گالوانی اور فیریڈے کے نتائج تحقیقات نے صنعتی اغراض اور حمل و نقل کی ضروریات کے لیے برقی قوت کے استعمال کا دروازہ کھول دیا۔ تار برقی پہلی مرتبہ ۱۸۳۵ء میں ایجاد ہوا۔ ۱۸۵۱ء میں انگلستان اور فرانس کے درمیان تار برقی کا پہلا تحت البحر سلسلہ قائم کیا گیا۔ تھوڑے عرصہ میں اس کا جال ساری دنیا کے سمندروں میں پھیل گیا اور ایک ملک کی خبریں مہینوں اور سالوں کے بجائے دنوں اور گھنٹوں میں دوسرے ملکوں تک پہنچنے لگیں۔ لوہے اور فولاد کی صنعت میں بھی اسی زمانہ میں نمایاں ترقیاں ہوئیں۔ اٹھارہویں صدی کے وسط تک کچے لوہے کو صاف کرنے کی غرض سے لکڑی کا کوئلہ استعمال کیا جاتا تھا۔ اور اس طرح جو

صاف لوہا نکلتا تھا اس کے صرف چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کو ڈھالا جا سکتا تھا۔ لوہے کی بڑی سے بڑی مقدار جسے ایک وقت میں ڈھالنے کی کوشش کی جاسکتی تھی دو یا تین ٹن سے زیادہ نہیں ہوتی تھی۔ لیکن اس کے بعد کچے لوہے کو صاف کرنے کے لیے پتھر کے کوئلے کا استعمال کیا جانے لگا۔ اور پتھر کا کوئلہ حاصل کرنے میں اسٹیم انجن سے بڑی مدد ملی۔ کیونکہ جیسے جیسے اسٹیم انجن میں ترقی ہوتی گئی کوئلہ کی کانوں سے پانی بھی اسی تیزی سے نکالا جانے لگا۔ اس طرح پتھر کے کوئلہ کی کافی مقدار کانوں میں سے برآمد ہونے لگی جس کے باعث لوہا بھی زیادہ مقدار میں صاف کیا جانے لگا۔ اس شعبہ میں مزید ترقی اس وقت عمل میں آئی جب نئی قسم کی بھٹیاں تیار کی جانے لگیں اور بالآخر برقی بھٹی کی ایجاد نے لوہے اور فولاد کی صنعت کو بام عروج پر پہنچا دیا۔ چنانچہ ان بھٹیوں میں ہزاروں من لوہا ایک وقت میں ڈال کر گلایا جاتا تھا اور لوہے کی بڑی بڑی وسیع چادریں تیار کی جاتی تھیں۔ جس کے نتیجہ میں دیوہیکل انجن، لوہے کے بڑے جہاز اور وسیع وعریض پل بننا شروع ہوگئے۔ انیسویں صدی سے قبل دو ہزار ٹن سے زیادہ کسی جہاز کا وزن نہیں ہوتا تھا۔ اب پچاس ہزار ٹن وزن کے جہاز معمولی سمجھے جاتے ہیں۔

یہ تمام تبدیلیاں صنعتی انقلاب کا پیش خیمہ تھیں۔ خود صنعتی انقلاب جن تبدیلیوں سے عبارت ہے ان میں سب سے اہم تبدیلی مشینوں کا استعمال ہے جس کی وجہ سے نہ صرف پیداوار کی رفتار کئی گنا بڑھ گئی بلکہ مزدور کی کاریگری اور اس کی انفرادی قابلیت کی بھی کوئی خاص وقعت باقی نہیں رہی کیونکہ مشین کو چلانے میں کسی انفرادی خصوصیت اور کاریگرانہ مہارت کی ضرورت نہ تھی۔ مشین کے استعمال سے بڑے بڑے کارخانوں کا قیام عمل میں آیا اور صنعتی زندگی کا مرکز منتقل دیہاتوں سے شہروں میں منتقل ہوگیا۔ بڑے بڑے عظیم الشان شہر آباد ہونے لگے اور دیہاتوں کی بڑی بڑی آبادیاں شہروں میں منتقل ہونی شروع ہوگئیں سب وسیلہ مزدوروں کا شہروں میں کثیر اجتماع صنعتی انقلاب کی نمایاں خصوصیت تھی۔ اسی کے ساتھ صنعتی میدان میں تقسیم کار کے اصول کو بھی یہ انقلاب اپنے ساتھ لایا۔ یعنی ایک شے کی تیاری میں جو مختلف مدارج ہوتے ہیں وہ مختلف اشخاص

پر تقسیم کیے جانے لگے اور یہ ضروری نہیں رہا کہ کسی شے کے بنانے میں شروع سے آخر تک ایک ہی شخص کام کرتا رہے۔ اس طرح صنعت میں اختصاص (Specialisation) کا رجحان پیدا ہوا۔

نظامِ سرمایہ داری

ان تغیرات نے عام انسانی زندگی کا نقشہ بالکل بدل دیا۔ دیہی معیشت کسانوں اور مزدوروں کی شہروں میں منتقلی کے باعث بالکل برباد ہو گئی اور چونکہ نظامِ جاگیرداری دیہی معیشت اور زراعتی زندگی پر مبنی تھا اس لیے اس کا بھی بہت جلد خاتمہ ہو گیا۔ جاگیردار طبقہ کا اثر و رسوخ بتدریج زائل ہوتا گیا اور اس کے ساتھ ساتھ نیم غلام کاشتکاروں کے پیروں کی وہ بیڑیاں بھی ٹوٹنے لگیں جو صدیوں سے انھیں پابستہ کیے ہوئے تھیں۔ صنعتی ترقیوں کی بدولت سرمایہ دار اور تاجر پیشہ طبقات نے خوب دولت کمائی اور سوسائٹی میں ان کا اثر و رسوخ جاگیرداروں اور امراء کے اثر پر غالب آگیا۔ یہ طبقے سرمایہ داری کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے خائف و ہراساں تھے کیونکہ سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کی ترقی اور کامیابی سے ان کی حاکمانہ قوت کا خاتمہ ہو رہا تھا چنانچہ جاگیرداروں نے سرمایہ دار طبقہ کی مخالفت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ لیکن ان کی مخالفت کامیاب نہ ہو سکی کیونکہ ابتدا سے سرمایہ داروں اور اہلِ صنعت کو بادشاہوں کی سرپرستی اور اعانت حاصل تھی۔ بادشاہوں کا فائدہ بھی اسی میں تھا کہ تجارت اور صنعت و حرفت کو فروغ ہو تاکہ ملک کی بڑھتی ہوئی دولت سے ان کے محاصل میں اضافہ ہو سکے۔ یہی وجہ تھی کہ بادشاہوں نے تجارت اور صنعت و حرفت کو ترقی دینے کی غرض سے معاشی زندگی میں مداخلت شروع کی اور متعدد قوانین اس مقصد سے نافذ کیے لیکن یہ مداخلت اور قانون سازی جو ابتداءً اہلِ صنعت اور سرمایہ داروں کے لیے مفید تھی آخرکار ان کے لیے باعثِ مضرت ہو گئی کیونکہ بادشاہوں کی سرپرستی اور امداد سے یہ طبقہ اب اپنے پیروں پر کھڑا ہو گیا تھا اور اب اسے مزید سرپرستی کی حاجت نہیں رہی تھی۔ اس لیے بادشاہوں کی عائد کی ہوئی پابندیاں اب سرمایہ داروں کو ناگوار گزرنے لگیں۔ یہ لوگ ایک ایسا نظام چاہتے تھے جس میں خالص معاشی اغراض و مفاد اور تجارتی اصولوں کے مطابق لوگ ایک دوسرے سے معاملت کرنے میں بالکل آزاد ہوں اور سیاسی مصلحتیں ان کی معاشی جد و جہد اور تجارتی مسابقت کی راہ میں

ڈ آتے پاتیں۔ بالفاظ دیگر سرمایہ دار طبقہ کمل معاشی آزادی کا حامی تھا اور حکمرانوں کے اس حق کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھا کہ ملکی اور سیاسی مصالح کی بنا پر وہ صنعت و تجارت کو قوانین و ضوابط کے شکنجہ میں سے سکتے ہیں۔ سائنس کی نئی ایجادات اور جدید صنعتی طریق ہائے کار کے باعث مغربی یورپ کے ممالک کو دوسرے ممالک پر جو مادی اور معاشی تفوق حاصل ہو گیا تھا اس کے نتیجہ میں ان ملکوں کی تجارت اور صنعت و حرفت خود بخود ترقی کر رہی تھی اور سرمایہ دار و نیز متوسط طبقات کی خوشحالی میں روز افزوں اضافہ ہو رہا تھا۔ ان طبقات کو اپنی ترقیوں اور کامیابیوں کے لیے سیاسی طاقت اور فوجی قوت کے استعمال کی کوئی حاجت نہیں محسوس ہوتی تھی کیونکہ نہ تو مظلوم طبقات میں ابھی تک سیاسی شعور اور تنظیم و اتحاد پیدا ہوا تھا اور نہ غیر مہذب اور پسماندہ ممالک کے وسائل و ذرائع سے ابھی تک پورے طور پر استفادہ کیا گیا تھا جس سے سرمایہ دار ممالک کی باہمی مسابقت ایک دوسرے کے لیے نقصان رساں ثابت ہوتی۔ سیاسی رقابتوں اور ملکی لڑائیوں سے الٹے تجارت کے پھیلاؤ اور صنعت کے فروغ میں رکاوٹیں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس لیے سرمایہ دار طبقات کو معاشی زندگی میں بادشاہوں کی مداخلت ناپسند تھی اور وہ معاشی دائرہ میں مکمل آزادی عمل قائم کرنا چاہتے تھے۔

بالآخر سرمایہ داروں اور اہل صنعت کو اپنی اس کوشش میں کامیابی ہوئی اور انھوں نے معاشی آزادی اور حکومت کی عدم مداخلت کا اصول پورے طور پر منوا لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی اور مذہبی مصالح کو ملک کی معاشی زندگی میں کوئی دخل نہیں رہا۔ سرمایہ دارانہ نظام معاشیت کا اصل اصول یہی تھا کہ خالص معاشی اغراض و محرکات کو انسانی جد و جہد کا رخ متعین کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے اور سیاست کے تقاضے، مذہبی تصورات یا اخلاقی احساسات کو معاشی زندگی پر اثر انداز نہ ہونے دیا جائے۔ سرمایہ دارانہ معیشت کا دوسرا بڑا اصول خانگی یا ذاتی ملکیت کے حق کا استقرار تھا یعنی ہر شخص کو اس امر کی کامل آزادی ہونی چاہیے کہ وہ اپنی ذاتی ملکیت جس طرح چاہے استعمال کرے نیز اسے یہ طمانیت بھی حاصل ہونی چاہیے کہ حکومت یا اور کوئی اجتماعی ادارہ سیاسی

یا مذہبی مصالح کی بنا پر اسے اس کی ذاتی ملکیت سے نہ تو محروم کر سکے گا اور نہ اس کے استعمال پر کسی قسم کے قیود و شرائط عائد کر سکے گا۔ یاد رہے کہ جاگیردارانہ نظام معیشت میں ذاتی ملکیت کا حق غیر مشروط نہ تھا۔ ہم بتا چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ میں زمین یا جائداد کے متعلق عام تصور یہ تھا کہ وہ بادشاہ کی طرف سے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کو، راجاؤں کی طرف سے نوابوں اور جاگیرداروں کو اور جاگیرداروں کی طرف سے نیم غلام کاشتکاروں کو ایک عطیہ ہے جس کے قبضہ اور استعمال سے قابض یا استعمال کرنے والے پر خاص خاص فرائض و واجبات عائد ہوتے ہیں۔ اور اگر قابض ان واجبات کی تکمیل سے قاصر رہے تو وہ جائداد یا ملکیت کے حق سے محروم کیا جا سکتا ہے۔ سرمایہ داری نے اس اصول کو باطل قرار دیا اور افراد کو اس امر کی ضمانت دی کہ بلا کسی قانونی جرم کے انھیں ان کی جائداد یا ملکیت سے محروم نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کے استعمال سے ان پر کوئی معاشرتی ذمہ داری عائد کی جا سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر سرمایہ دارانہ نظام کے تحت ملکیت انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کے ساتھ کوئی ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتی۔

سرمایہ دار طبقہ کی کامیابی سے آزاد معاشی مسابقت کا اصول بھی تسلیم کر لیا گیا جس کے معنی یہ ہیں کہ تجارت اور صنعت و حرفت کے میدان میں ہر فرد اور جماعت کو اس امر کی آزادی حاصل ہے کہ وہ اگر چاہے تو دوسرے افراد اور جماعتوں کے مقابلہ میں بہتر اور سستا مال بازار میں لائے اور اپنے مال کی نکاسی کے لیے ہر طرح کی تدابیر اختیار کرے خواہ دوسرے افراد یا جماعتوں کو اس کی وجہ سے کتنا ہی نقصان اٹھانا پڑے۔ معاشی اجارہ داری نظام سرمایہ داری کے مزاج کے منافی ہے سرمایہ دار طبقہ کا استدلال یہ تھا کہ مقابلہ اور مسابقت کی اسپرٹ کے بغیر سوسائٹی کی ترقی ناممکن ہے۔ اس کے فوائد کا پلہ نقصانات کی بہ نسبت بہت بھاری ہے۔ مقابلہ کا خوف ہر شخص کو محنت اور تندہی سے کام کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے افراد اور جماعتیں ایک دوسرے سے بہتر نتائج پیش کرنے کی کوشش میں اپنی پوری صلاحیتوں سے کام لیتی ہیں۔

نظام سرمایہ داری کا چوتھا اہم اصول یہ ہے کہ محنت کش اور مزدور پیشہ طبقہ کو پیشہ کے

انتخاب میں مکمل آزادی ملنی چاہیئے نیز مزدوروں کی ایک صنعت سے دوسری صنعت، اور ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ میں منتقلی پر کوئی پابندی نہ ہونی چاہیئے۔ نظام جاگیرداری میں کاشتکاروں اور دستکاروں کو پیشہ کے انتخاب میں آزادی نہیں دی جاتی تھی۔ ہر صناع اور دستکار اپنے پیشہ ورانہ انجمن (Guild) کے قواعد و ضوابط سے جکڑا ہوا تھا جن کی رو سے یہ قطعاً ممنوع تھا کہ کوئی پیشہ ور اپنے آبائی پیشہ کو چھوڑ کر کوئی دوسرا پیشہ اختیار کرے۔ اسی طرح نیم غلام کاشتکار نہ اپنی اراضی کو چھوڑ سکتے تھے اور نہ ایک آقا سے عہد وفاداری کرنے کے بعد کسی دوسرے آقا کی سرپرستی حاصل کر سکتے تھے۔ نظام سرمایہ داری نے یہ تمام پابندیاں ختم کر دیں اور مزدوروں کو مکمل آزادی دی کہ جو پیشہ یا صنعت انہیں پسند ہو اسے اختیار کریں۔ اور جس پیشہ یا صنعت میں انہیں فائدہ نہ ہو یا کم فائدہ ہو اسے ترک کر دیں۔ یعنی مزدور اس بات کا پابند نہیں ہے کہ وہ کسی ایک کارخانہ میں ملازمت اختیار کرنے کے بعد ہمیشہ اسی کارخانے یا اسی مالک کا ہو رہے۔ شخصی وفاداری کا قدیم تصور سرمایہ داری کے دور میں ناپید ہو گیا۔ مزدور کو یہ حق بھی دیا گیا کہ اگر کسی خاص علاقہ میں مزدور پیشہ افراد کی مانگ زیادہ ہو جس کی وجہ سے وہاں اسے زیادہ اجرت حاصل کرنے کا موقع ہو تو وہ بلا جبر و اکراہ ترک وطن کر کے اس علاقہ میں جا سکتا ہے۔

سرمایہ اور اصل (Capital) کی آزادی بھی اُن آزادیوں میں سے تھی جن پر نظام سرمایہ داری کا سنگ بنیاد رکھا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ اور اصل علاقہ واری حد بندیوں اور سیاسی سرحدات کا پابند نہیں ہے۔ سرمایہ دار اور دولتمند افراد کاملاً آزاد ہیں کہ وہ جس ملک میں چاہیں اپنا سرمایہ اور اپنی جمع کردہ دولت منتقل کر دیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ سرمایہ دار اپنی دولت صرف اپنے وطن کی صنعت و حرفت میں لگائے بلکہ جس ملک میں اسے اپنے سرمایہ پر زیادہ سود ملتا ہو اور جہاں اسے نفع کمانے کا زیادہ موقع ہو وہاں آزادی کے ساتھ وہ بلا روک ٹوک اپنا سرمایہ لگا سکتا ہے۔ قومی اور ملکی مصالح سرمایہ کی آزادی

منتقلی میں مانع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح منڈیوں کی آزادی کا بھی مسئلہ تھا۔ سرمایہ داری کی بڑھتی ہوئی قوت نے تجار اور اہل صنعت کے لیے یہ حق بھی تسلیم کروالیا کہ وہ اپنا مال دنیا کی جس منڈی میں چاہیں نفع بخش طریقہ پر فروخت کریں۔ قومی حدادتیں اور ملکی آویزشیں ان کی اس آزادی میں مزاحم نہیں ہو سکتی ہیں۔ نظام سرمایہ داری کے تحت تجارتی منڈیوں کی نوعیت مقامی نہیں رہی بلکہ بین الاقوامی ہوگئی اس لیے سرمایہ دار طبقہ چاہتا تھا کہ بین الاقوامی تجارت کی آزادی میں کوئی خلل نہ پیدا ہو۔ یعنی وہ اس بات کو ناپسند کرتا تھا کہ مختلف سیاسی وحدتیں اپنے ملک کی معاشی جد و جہد کو ترقی دینے کے لیے دوسرے ممالک کی پیداوار یا مصنوعات پر تامینی محصول (Tariffs) عائد کریں۔ تامینی محاصل کا مقصد عموماً یہ ہوتا تھا کہ ملکی صنعتوں کو بیرونی مقابلہ سے محفوظ رکھا جائے۔ اور یہ محاصل عموماً وہ ممالک عائد کرتے تھے جن کی صنعتیں ابتدائی حالت میں تھیں یا جو قدرتی وسائل و ذرائع کی کمی کے باعث دنیا کے کھلے بازار میں اپنی مصنوعات کو سستے داموں فروخت نہیں کر سکتے تھے۔ نئے معاشیین کا کہنا یہ تھا کہ اس قسم کے محصولوں سے کسی ملک کا حقیقی فائدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہر ملک اپنے مخصوص قدرتی وسائل کے لحاظ سے صرف وہی مصنوعات معقول لاگت پر تیار کر سکتا ہے جن کے لیے اس ملک میں قدرتی سہولتیں موجود ہوں۔ اگر کوئی ملک اپنے حدود میں کسی ایسی صنعت کو ترقی دینا چاہے جس کے لیے قدرت نے اسے بہت کم سہولتیں مہیا کی ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کو ایسی مصنوعات تیار کرنے میں کثیر صرفہ ادا کرنا پڑے گا اور یہ مصنوعات جب بالآخر دنیا کی منڈیوں میں آئیں گی تو ان کی قیمت اتنی زیادہ ہوگی کہ وہ دوسرے ممالک کی ایسی ہی مصنوعات کے مقابلہ میں جنھیں اس بارے میں قدرتی وسائل و ذرائع کی فراوانی حاصل ہے بہت کم خریدار پیدا کر سکیں گی۔ اس کے بجائے اگر وہ ملک صرف ایسی صنعتوں پر اپنی توجہ مرکوز کرے جس کے لیے وہاں قدرتی وسائل و ذرائع موجود ہوں تو وہ بہت کم لاگت پر اپنی مصنوعات بازار میں لا سکتا ہے اور انھیں سستے داموں فروخت کر سکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک ملک میں روئی زیادہ پیدا ہوتی ہے تو اسے کپڑے کی صنعت کو زیادہ

ترقی دینی چاہیے نہ یہ کہ وہ لوہے اور فولاد کی صنعت کو نشو و نما دینے کی غرض سے دوسرے ممالک کی فولادی اشیاء کی درآمد کو روکنے کی کوشش کرے اور اس مقصد کے لیے تامینی محاصل عائد کرے۔ دنیا کے ہر ملک کو قدرت نے خاص خاص وسائل اور سہولتیں عطا کی ہیں۔ اس لیے اگر ہر ملک صرف انھیں اشیاء اور مصنوعات کی تیاری پر اپنا وقت اور سرمایہ صرف کرے جن کے لیے اسے قدرت کی جانب سے سہولتیں مہیا کی گئی ہیں تو دنیا کے بازاروں میں نہ صرف وہ خود نفع کما سکے گا بلکہ ساری دنیا کو سستا مال فروخت کر سکے گا۔ اس میں اس کا بھی فائدہ ہے اور دوسرے ممالک کا بھی۔ تامینی محاصل عائد ہونے سے دوسرے ممالک کے اس مال اور سامان کی درآمد رک جاتی ہے جسے وہ قدرتی وسائل و ذرائع کی فراوانی کے باعث کم لاگت پر تیار کرتے ہیں اور سستے داموں فروخت کر سکتے ہیں۔ اس طرح ان ملکوں کو نقصان پہنچتا ہے اور وہ دوسری مصنوعات پر توجہ کرنے لگتے ہیں جن کے لیے انھیں کوئی قدرتی سہولت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح وقت بھی زیادہ صرف ہوتا ہے، محنت بھی زیادہ لگتی ہے اور جو مال تیار ہو کر بازار میں آتا ہے وہ اتنا اچھا اور سستا نہیں ہوتا ہے جتنا وہ مال جس کے لیے ملک میں قدرتی وسائل اور سہولتیں مہیا ہوں۔ غرضکہ نظام سرمایہ داری کا مقصد یہ تھا کہ صنعتی پیداوار کے معاملہ میں تمام ممالک تقسیم کار کے اصول پر عمل کریں یعنی ہر ملک صرف انھیں صنعتوں پر اپنی توجہ مرکوز کرے جس کے لیے قدرت نے اسے موزونیت عطا کی ہے اور کوئی ملک دوسرے ملک کی مصنوعات اور برآمدات کی خرید و فروخت پر مصنوعی پابندیاں نہ لگائے۔ یہ اصول آزاد تجارت کا اصول کہلاتا ہے۔ اگرچہ انگلستان کے سوا اور کسی ملک میں اس اصول پر پوری طرح عمل نہیں کیا گیا لیکن اس میں شک نہیں ہے کہ انیسویں صدی میں اکثر مغربی ممالک اپنے صنعتی اور تجارتی کاروبار میں اس معیار کو پیش نظر رکھتے تھے اور تامینی محاصل کی مقدار برائے نام تھی۔

نظام سرمایہ داری کی خصوصیات نظام سرمایہ داری کے تحت مصنوعات اور اشیاء کی تیاری کا پورا کام بڑے پیمانہ کی صنعتی اور تجارتی تنظیموں (Large Scale Business Organisations

کے ہاتھ میں ہے۔ ان بڑے پیمانہ کی تنظیموں کا مالی سرمایہ ایک دو یا چند اشخاص کی ملکیت نہیں ہوتا ہے بے شمار افراد و اشخاص مشترکہ طور پر اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔ اس طرح متوسط طبقات کے بہت سے افراد کو جو زیادہ دولتمند نہیں ہوتے ہیں اور غریب طبقہ کے ان اشخاص کو جو اپنی محنت اور کفایت شعاری سے تھوڑا بہت روپیہ پس انداز کر لیتے ہیں ان تنظیمات میں اپنا سرمایہ لگانے کا موقع مل جاتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان چھوٹے چھوٹے سرمایہ لگانے والوں کو اس صنعت کے عملی کاروبار اور انتظامی دروبست سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے جس میں ان کا روپیہ لگا ہوا ہوتا ہے اور نہ ان لوگوں کی رائے کا انتظامی امور میں کوئی دخل ہوتا ہے۔ یہ صرف سرمایہ لگا کر اس سے نفع حاصل کر سکتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نظام کے تحت صنعت وحرفت کا سارا کاروبار ایک کثیر التعداد طبقہ یعنی مزدوروں کی عرق ریزی اور مشقت کے باعث سرانجام پاتا ہے مزدور صرف اپنے معاوضہ یا اجرت کے حصول کی خاطر کام کرتا ہے اور نہ تو اُن آلات اور مشینوں کا مالک ہوتا ہے جن سے وہ کام کرتا ہے اور نہ وہ مال اور پیداوار اس کی ملکیت ہوتی جسے وہ اپنے دست وبازو کی قوت سے پیدا کرتا ہے۔ محنت اور ملکیت کی یہ علٰحدگی سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ سرمایہ دار کو محنت نہیں کرنی پڑتی ہے یا مزدور ہمیشہ محروم الملک (Propertyless) ہوتا ہے۔ بہت سے سرمایہ دار محنت ومشقت سے اپنی کمائی حاصل کرتے ہیں اور بہت سے مزدور اپنا پس انداز روپیہ صنعت وحرفت میں لگاتے ہیں۔ مزدور محنت کش طبقہ اور ملکیت دار طبقہ کے درمیان کوئی خاص حد فاصل بھی نہیں ہے نظام سرمایہ داری کی امتیازی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اس کے تحت محنت اور ملکیت کے مابین کوئی لازمی علاقہ نہیں ہے۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جو شخص محنت ومشقت کرے وہ اپنی پیداوار کا مالک بھی ہو۔ یہ چیز اس وقت آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم سرمایہ داری کا مقابلہ قدیم نظامات معیشت سے کریں۔ ان نظامات کے تحت محنت اور مزدوری کرنے

والے افراد نہ صرف ان اوزاروں اور آلات کے مالک ہوتے تھے جن سے وہ کام کرتے تھے بلکہ جو مصنوعات وہ اپنی محنت سے تیار کرتے تھے وہ بھی انھیں کی ملک ہوتا تھا۔ وہ اپنی تیار کردہ اشیاء کو خود فروخت کرتے تھے اور اپنی مصنوعات کے لیے خام مال خریدتے تھے۔ اس کے برعکس موجودہ زمانہ کا مزدور نہ تو ان آلات اور مشینوں کا مالک ہوتا ہے جو اس کے زیر استعمال ہوتی ہیں اور نہ اس کا تیار کردہ مال اس کی ملک ہوتا ہے کہ وہ اسے بازار میں فروخت کر سکے۔ وہ صرف اپنی محنت اور اپنے جسم وجان کی قوت کو فروخت کرکے زندگی بسر کرتا ہے۔ درحقیقت موجودہ نظام کے تحت صنعتی مال کی پیداوار اور تیاری کا طریقہ کچھ اس نوعیت کا ہے کہ مزدور کا حق ملکیت اس پر قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ نظام تقسیم کار کے اصول پر مبنی ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ ایک ہی شے اپنی تیاری اور تکمیل کے لیے متعدد اشخاص کی کاریگری کی محتاج ہوتی ہے اور بے شمار کارکنوں کے ہاتھوں سے گزرتی ہے۔ ایک مزدور جو شے تیار کرتا ہے اس کے متعلق وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ آخری اور مکمل پیداوار (Finished Product) سے اس کا کیا تعلق ہے۔ ہر مزدور پیداوار کا ایک مخصوص جز تیار کرتا ہے۔ پھر ایسے ہی مختلف اور متعدد اجزاء کی ترکیب سے جو بہت پیچیدہ ہوتی ہے۔ آخری پیداوار وجود میں آتی ہے۔

زمانۂ حال کا تجارتی اور صنعتی کاروبار عموماً مشترک سرمایہ والی کمپنیوں (Joint-stock Companies) کے ذریعہ تکمیل پاتا ہے جس میں متعدد حصہ دار اپنا سرمایہ لگاتے ہیں۔ ابتداءً اس قسم کی کمپنیاں صرف خاص اقسام کے کاروبار کے لیے قائم کی جاتی ہیں مثلاً بیرونی ممالک سے تجارتی کاروبار کے لیے جیسے انگلش ایسٹ انڈیا کمپنی جو بعد میں ہندوستان کی حکمراں بن گئی۔ کچھ عرصہ کے بعد یہ کمپنیاں کارہائے عامہ (Public Services) مثلاً آبرسانی، نہروں اور ریلوں کی تعمیر کے لیے قائم کی گئیں۔ لیکن ۱۸۵۵ء سے جب انگلستان میں محدود ذمہ داری کا اصول تسلیم کرلیا گیا یہ کمپنیاں تجارت اور صنعت وحرفت کے ہر شعبہ میں رواج پذیر ہوگئیں۔ اس سے قبل تجارت اور صنعت وحرفت کے دائرہ میں جو کمپنیاں

قائم کی جاتی تھیں ان کی نوعیت عموماً خانگی کمپنیوں کی ہوتی تھی جن میں قانوناً پچاس سے زائد حصہ دار شریک نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان کمپنیوں کو فراہمی سرمایہ کے لیے عامۃ الناس سے اپیل کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خانگی کمپنیوں کے لیے غیر محدود ذمہ داری کا اصول قائم کیا گیا ہے یعنی اگر کوئی خانگی کمپنی ناکام رہے اور اس کا کاروبار مسدود ہو جائے تو اس کا کل قرضہ حصہ داروں سے وصول کر لیا جاتا ہے خواہ اس قرضہ کی مقدار فرداً فرداً ہر حصہ دار کے سرمایہ یا حصہ داروں کے مجموعی سرمایہ سے زیادہ ہو۔ ایک یا زیادہ حصہ دار اگر دیوالیہ ہو جائیں تو بھی کل قرضہ بقیہ حصہ داروں سے وصول کیا جا سکتا ہے اور اس کا کچھ لحاظ نہیں کیا جاتا ہے کہ جو سرمایہ انھوں نے کمپنی میں لگایا ہے اس کی مقدار قرضہ واجب الادا سے کم ہے۔ اس کے برخلاف چونکہ مشترک سرمایہ والی کمپنیوں کے لیے محدود ذمہ داری کا اصول مسلم ہے اس لیے ایسی کمپنیوں کا کاروبار مسدود ہو جانے کی صورت میں ان کی ذمہ داریاں (Liabilities) حصہ داروں پر صرف اسی حد تک منتقل ہوتی ہیں جس حد تک کمپنی میں ان کا سرمایہ لگا ہوا ہو۔ یعنی کمپنی کا واجب الادا قرضہ ہر حصہ دار سے اس کے حصص کے بقدر وصول کیا جائے گا۔ محدود ذمہ داری کو قانونی جواز حاصل ہونے کے بعد سے مشترکہ سرمایہ والی کمپنیوں کی تعداد میں روزافزوں اضافہ ہوتا گیا۔ ان کمپنیوں کا سارا کاروبار تنخواہ دار منتظمین کے ہاتھوں تکمیل پاتا ہے جو بعض صورتوں میں کمپنی کے حصہ دار بھی ہوتے ہیں لیکن ان کا حصہ دار ہونا نہ ضروری ہے اور نہ اس کا اثر ان کے انتظامی فرائض و اختیارات پر پڑتا ہے۔ اس طرح موجودہ نظام سرمایہ داری میں صرف محنت اور ملکیت کی علحدگی ہی نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ملکیت اور انتظام بھی الگ الگ ہو گئے ہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ تجارتی اور صنعتی اداروں کا انتظام ان کے مالکوں کے ہاتھ میں ہو موجودہ صنعتی تنظیمات کا مالک عموماً ان کے انتظامی دروبست سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے بلکہ منتظمین صنعت بالعموم تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ منتظمین کو حصہ داروں اور مالکوں کی مرضی اور ہدایت کے مطابق کام کرنا پڑتا ہے بلکہ اکثر اوقات یہ منتظمین انتظامی مسائل

کے تصفیہ میں بالکل خود مختار اور صنعتی اداروں کے نظم و نسق میں آزاد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ لگانے والے اشخاص خواہ ان کا سرمایہ قلیل ہو یا کثیر اپنا سرمایہ صرف ایک ہی صنعت یا ایک ہی ادارہ میں نہیں لگاتے ہیں بلکہ اسے مختلف صنعتوں اور تجارتی اداروں پر پھیلا دیتے ہیں تاکہ ان کے سرمایہ کو کم سے کم خطرہ لاحق ہو اور اگر ایک ادارہ ناکام رہے تو دوسرے اداروں میں لگائے ہوئے سرمایہ سے وہ اس نقصان کی پابجائی کر لیں۔ غرضیکہ سرمایہ کے تحفظ کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ اسے ایک ہی صنعت یا ایک ہی تجارتی ادارہ میں نہ لگایا جائے بلکہ مختلف صنعتی تنظیمات پر منقسم کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب حصہ داروں کا تعلق کسی ایک صنعت یا صنعت کے کسی ایک شعبہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا مفاد مختلف صنعتوں اور صنعتوں کے مختلف شعبوں سے ہوتا ہے تو انھیں کمپنی یا ادارہ کے کاروباری پہلو سے دلچسپی کی کوئی خاص وجہ نہیں ہو سکتی ہے اور نہ انھیں اتنی فرصت ہوتی ہے کہ وہ ہر اس کمپنی کے انتظامی تفصیلات اور پیچیدہ کاروبار سے جس میں ان کا روپیہ لگا ہو واقفیت حاصل کریں۔ عموماً حصہ دار ہی کمپنیوں کے کاروبار سے اسی صورت میں دلچسپی لیتے ہیں جب ان کا انتظام خراب ہو جائے یا ان کے ناکام ہونے کا خوف ہو اور ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ مشترک سرمایہ والی کمپنیوں کی نگرانی اور ان کی پالیسی کی تشکیل کا کام نظماء Directors کے تفویض ہوتا ہے اگرچہ نظری حیثیت سے یہ نظماء حصہ داروں کے منتخب کردہ ہوتے ہیں لیکن عملاً عام حصہ داروں کو ان کے انتخاب میں بہت کم دخل ہوتا ہے۔ بعض مشترک سرمایہ والی کمپنیوں میں عملی کاروبار اور انتظامی معاملات کی حد تک نظماء کو بھی کوئی دخل نہیں رہا ہے بلکہ سارے اختیارات تنخواہ دار منتظمین کے ہاتھوں میں آ گئے ہیں۔ دوسری کمپنیوں میں جن میں نظماء کو اختیارات حاصل ہیں وہاں یہ اختیارات صرف مالی امور تک محدود ہیں۔ انتظامی امور اور پیداوار کی نگرانی اور نکاسی وغیرہ کا پورا اختیار تنخواہ دار منتظمین کے ہاتھ میں رہتا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مشترک سرمایہ والی کمپنی کوئی جمہوری ادارہ نہیں ہے کیونکہ اس میں رائے دہی حصص کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی فی حصہ دار ایک ووٹ کے بجائے فی حصہ ایک ووٹ

کا اصول رائج ہے۔ ہر حصہ دار مساویانہ طور پر ایک ووٹ نہیں دیتا ہے بلکہ جس کے جتنے حصص ہوتے ہیں وہ اتنے ووٹ دینے کا حق رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے مالدار حصہ داروں کو کمپنی کے معاملات میں زیادہ دخل ہوتا ہے اور معمولی حصہ دار کی کوئی آواز نہیں ہوتی ہے۔ یہ بھی نہیں ہے کہ حصہ داروں کو ان کے حصص کے تناسب سے کمپنی کی پالیسی تشکیل دینے کا اختیار ہو کیونکہ عام حصہ دار خواہ ان کے حصص کی تعداد کتنی ہی ہو اتنے منتشر اور غیر منظم ہوتے ہیں کہ وہ متحدہ طور سے پالیسی کی تشکیل پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتے ہیں۔ نہ ان کو صنعت اور کاروبار کے پیچیدہ فنی مسائل سے اتنی واقفیت ہوتی ہے کہ وہ اہم امور کی بابت کوئی صحیح رائے قائم کر سکتے ہوں۔ البتہ نظماء کمپنی حصہ داروں کی حیثیت سے کمپنی کے کاروبار کی عام نگرانی کرتے ہیں اور اسے کامیاب طور سے چلانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کا اثر بھی صرف مالیات کے دائرہ میں محدود ہوتا ہے اصل طاقت اور اختیار روز بروز تنخواہ دار منتظمین کے ہاتھوں میں منتقل ہوتا جاتا ہے کیونکہ صنعتی کاروبار کی ترقی کا سارا دارومدار ان کی انتظامی اور تنظیمی قابلیت پر ہوتا ہے اور ان کے ماہرانہ مشورے اور فنی معلومات سے استفادہ کیے بغیر کوئی صنعت کامیابی سے نہیں چل سکتی ہے۔ اکثر و بیشتر کمپنیوں میں عام حصہ داروں کی کوئی آواز نہیں ہے۔ اس طرح موجودہ صنعتوں کے اصل مالک صنعتی پالیسی کی تشکیل سے بے دخل ہو گئے ہیں اور پورا صنعتی نظام ان منتظمین کی مرضی پر چل رہا ہے جو اکثر صورتوں میں اس پر کوئی مالکانہ حق نہیں رکھتے ہیں۔ صنعتی ملکیت کا پھیلاؤ بے شک بڑھتا جا رہا ہے لیکن صنعتی پالیسی کی تشکیل اور نگرانی کے اختیارات اسی نسبت سے محدود ہوتے جاتے ہیں۔

نظام سرمایہ داری کے خلاف ردعمل

سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی جو خصوصیات اوپر بیان کی گئی ہیں ان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس نظام کا اصل اصول یہ ہے کہ دولت کمانے اور دولت جمع کرنے پر کوئی سیاسی یا اخلاقی پابندی عائد نہ کی جائے۔ تجارت آزاد ہو، سرمایہ کی حرکت اور منتقلی آزاد ہو، نیز مزدور اور سرمایہ دار کے باہمی تعلقات کو صرف معاشی اغراض یا باہمی مفاد اور طلب و رسد کے قانون پر چھوڑ دیا جائے اور سیاسی یا اخلاقی مقتضیات ان تعلقات کی تشکیل

وتعیین میں داخل نہ ہونے پائیں۔ مملکت افراد کی معاشی سرگرمیوں میں صرف اس حد تک مداخلت کرنے میں حق بجانب ہے جس حد تک قیام امن کے لیے اس کی ضرورت محسوس ہو۔ ظاہر ہے کہ آزادی کی اس بہشت سے صرف وہ طبقات مستفید ہو سکتے ہیں جن کے پاس دولت اور ملکیت ہے۔ باقی رہا وہ کثیر التعداد طبقہ جو محنت پیشہ ہے یا دولت اور ملکیت سے محروم ہے تو اس کے لیے یہ آزادی قطعاً مضرت رساں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جس چیز کو سیاسی آزادی کہا جاتا ہے وہ صرف ظلم واستحصال کی آزادی ہے اور اس سے صرف وہی طبقات متمتع ہو سکتے ہیں جو ظلم واستحصال کی قدرت رکھتے ہوں۔ سرمایہ دار طبقہ اس آزادی کا دلدادہ اس لیے ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ مملکت کو معاشی عدل کے قیام کی تمام کوششوں سے باز رکھتا ہے۔ ورنہ دیکھا جائے تو معاشی طاقت اور اثر کے بغیر سیاسی آزادی کا استقرار و تحفظ محال ہے۔ کہنے کو تو مزدور آزاد ہے کہ اگر اسے اس کی محنت کے لحاظ سے اجرت نہ ملے تو وہ مزدوری سے دستکش ہو سکتا ہے یا ایک کارخانہ کو چھوڑ کر دوسرے کارخانے میں ملازمت کر سکتا ہے۔ لیکن یہ آزادی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک مزدور کے پاس اتنا سرمایہ نہ ہو کہ وہ معقول اجرت نہ ملنے کی صورت میں کافی مدت تک بغیر مزدوری کے گزر بسر کر سکے۔ ورنہ اگر اس کی زندگی محض اجرت اور معاوضہ پر گزرتی ہے اور وہ کوئی ذاتی سرمایہ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ہفتہ دو ہفتہ یا ماہ دو ماہ گھر بیٹھ کر زندگی نہیں گزار سکتا ہے اور نہ سرمایہ دار کی طرح صبر و انتظار کر سکتا ہے۔ کیونکہ سرمایہ دار ایک دو روز نہیں مہینوں اور برسوں اپنا کاروبار بند رکھ سکتا ہے اگر وہ کم اجرت پر مزدوری حاصل کرنے کا عزم صمیم کر لے۔ اس طرح سرمایہ دار اور مزدور کا مقابلہ ہاتھی اور چیونٹی کا مقابلہ ہے۔ نظری حیثیت سے تو مزدور اور سرمایہ دار دونوں آزاد ہیں لیکن عملاً مزدور اور سرمایہ دار کے مقابلہ میں بالکل بے بس ہے۔ اس کی سیاسی آزادی بے معنی ہے تا وقتیکہ اس کی معاشی حالت اتنی مستحکم نہ ہو کہ وہ زیادہ سے زیادہ اجرت اور معاوضہ حاصل کرنے کے لیے کچھ دنوں کی بے روزگاری کو برداشت کر لے جائے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی ترقی کے ساتھ ہی دستکاروں اور چھوٹے کاشتکاروں کے ایک بڑے طبقہ کو مزدور پیشہ بننا پڑا۔ اس طبقہ کو اپنے کام سے کوئی ذاتی دلچسپی نہ تھی بجز اس کے کہ وہ حصول اجرت کا ایک وسیلہ تھا۔ وہ نہ تو اس کاروبار کے نفع میں شریک تھا جس کے لیے اسے محنت کرنی پڑتی تھی اور نہ وہ اشیا جنھیں وہ اپنی محنت سے تیار کرتا تھا اس کی اپنی ہوتی تھیں۔ اس قسم کے نظام کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سرمایہ دار اور مزدوروں میں باہمی کشمکش شروع ہو گئی جس کی وجہ یہ تھی کہ ان دونوں کے درمیان اغراض و مفاد کی کوئی یکسانیت نہ تھی اور نہ یہ طبقات متحد المقصد تھے۔ سرمایہ داروں کی کوشش یہ تھی کہ مزدور سے زیادہ سے زیادہ محنت لی جائے اور اسے کم سے کم معاوضہ دیا جائے دوسری طرف مزدور چاہتا تھا کہ کم سے کم محنت میں وہ زیادہ سے زیادہ اجرت حاصل کرے۔ اس کشمکش میں ابتداءً مزدور سرمایہ داروں کے مقابلہ میں بے بس تھا۔ کیونکہ حکومت سرمایہ داروں کے نظریہ کے مطابق معاشی زندگی میں مداخلت کرنا نہیں چاہتی تھی۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ مزدوروں پر بے حد و حساب زیادتیاں ہونے لگیں۔ ان کے اوقات کار کا کوئی تعین نہ تھا۔ اکثر صورتوں میں مزدوروں کو بارہ چودہ گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا۔ عورتوں کے ساتھ کوئی رعایت نہیں کی جاتی تھی بلکہ حمل کے زمانہ میں بھی ان سے کام لیا جاتا تھا۔ چھوٹے چھوٹے بچوں کو بھی کارخانوں میں شب و روز کام کرنا پڑتا تھا۔ اس پر مزید ستم یہ تھا کہ جہاں مزدور کام کرتے تھے وہاں صفائی اور ہوا کا کوئی انتظام نہ تھا۔ کارخانوں کی فضا تنگ و تاریک ہوتی تھی اور مزدوروں کی صحت و تندرستی ہر آن خطرہ میں رہتی تھی۔ مزدور یہ سب مظالم سہتے تھے اور کچھ نہ کر سکتے تھے۔ جب سرمایہ داروں کے ظلم و ستم کی کوئی انتہا نہ رہی تو مزدوروں کو یہ احساس ہونے لگا کہ اگرچہ وہ معاشی قوت کے اعتبار سے کمزور ہیں لیکن تعداد کے اعتبار سے قوی ہیں۔ اگر وہ آپس میں مل کر یک وقت کام سے ہاتھ روک لیں تو سرمایہ داروں کے کارخانے ایک پل بھی نہیں چل سکتے ہیں۔ اس احساس نے مزدوروں میں قوت پیدا کر دی اور وہ آپس میں متحد ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ مزدوروں نے اپنی انجمنیں بنانی شروع کیں جن کا مقصد یہ تھا کہ اجرت، معاوضہ اور اوقات کار کے تصفیہ میں

ان کی آواز متحد و موثر ہو۔ ابتدا میں مزدوروں کے اس اجتماع و اتحاد کو حکومتوں نے پسندیدہ نظر سے نہیں دیکھا اور بعض ملکوں میں مزدوروں پر قانون کی رو سے یہ امتناع عائد کیا گیا کہ وہ ہڑتال نہ کریں لیکن سرمایہ داروں کے روز افزوں مظالم اور مزدوروں کی بڑھتی ہوئی متحدہ طاقت کے سامنے پہلے انگلستان اور پھر دیگر مغربی ممالک میں مزدوروں کی انجمنوں کو قانوناً تسلیم کر لیا گیا اور بعض شرائط کے ساتھ مزدوروں کو ہڑتال کرنے کا حق ادا کیا گیا۔ اس کے بعد سرمایہ دار طبقہ کے مظالم میں کمی واقع ہونے لگی اور بعض حلقوں میں یہ امید پیدا ہو چلی کہ نظام سرمایہ داری میں ایسی اصلاحیں کی جا سکتی ہیں جن سے عوام الناس اور مزدور پیشہ طبقہ کی معاشی حالت سدھر جائے۔

اس دور میں سرمایہ داروں کے منافع میں اضافہ ہو رہا تھا۔ افریقہ اور ایشیا کے ممالک تجارت و صنعت کے اعتبار سے اتنے پسماندہ اور خام مال کی پیداوار کے لحاظ سے اس قدر دولتمند تھے کہ ان ممالک میں مغربی یورپ کی بڑھتی ہوئی صنعتی پیداوار کی کھپت کے لیے بے حد و حساب گنجائش تھی۔ علاوہ ازیں ان علاقوں سے خام مال سستے داموں خریدا جا سکتا تھا لیکن یہ سب کچھ اسی صورت میں ممکن تھا جب ان ملکوں میں آمد و رفت اور رسل و رسائل کی جدید سہولتیں مہیا کی جاتیں۔ چنانچہ اس دور میں مغربی یورپ اور بالخصوص انگلستان کے سرمایہ داروں نے اپنا بیشتر سرمایہ مغربی افریقہ، جنوبی امریکہ اور ایشیائی ممالک میں ریلوں کی تعمیر پر صرف کیا۔ اس سے نہ صرف انھیں اپنے سرمایہ پر سود کا منافع حاصل ہوتا تھا بلکہ جوں جوں ان علاقوں میں آمد و رفت اور حمل و نقل کی سہولتیں پیدا ہو جاتی تھیں۔ ان کے کارخانوں کے تیار کردہ مال کی کھپت کا ذریعہ بھی نظر آتا تھا۔ نیز یہاں کے خام مال سے استفادہ کرنے کے زیادہ مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ غرضکہ مغربی افریقہ، جنوبی امریکہ اور ایشیا کے غیر ترقی یافتہ اور صنعتی اعتبار سے پسماندہ ممالک میں سرمایہ داروں کی ترقی پذیر صنعتوں اور ان کی روز افزوں پیداوار اور مصنوعات کی نکاسی کے لیے اتنی وسیع گنجائش تھی کہ ایک عرصہ تک باہمی مسابقت کی شدت کے باوجود سرمایہ دار ملکوں کے باہمی اغراض و مفاد میں کوئی تصادم نہیں ہوا اور نہ اس مقابلہ کی وجہ سے سرمایہ دار طبقہ کے منافع میں کوئی کمی

واقع ہوئی۔ کیونکہ تجارتی منڈیوں کی کثرت تھی اور پسماندہ ممالک کے وسیع علاقوں کو صنعتی پیداوار کی ضرورت تھی۔ بڑھتے ہوئے منافع کے باعث سرمایہ داروں کے لیے مزدوروں کے مطالبات کی تکمیل کرنا نسبتہً آسان تھا اور مصلحت کا تقاضا بھی یہی تھا کہ مزدوروں کی معاشی تکلیف کو اتنا نہ بڑھنے دیا جائے کہ ان کی کشمکش انقلابی ہیجان اور اجتماعی شورش کی صورت اختیار کرلے۔ چنانچہ اس دور میں سرمایہ داروں نے بغیر کسی خونریزی اور تشدد کے جہاں تک ممکن تھا مزدوروں کو مراعات عطا کیں اور اپنے اضافہ پذیر منافع کا ایک جزان کے مطالبات کی تکمیل پر صرف کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ میں نظام سرمایہ داری کو ایک اصلاح پذیر نظام سمجھا جاتا تھا اور عوام الناس کے ذہن میں اس نظام کو تباہ کرکے کسی دوسرے نظام کی تاسیس و تعمیر کا خیال نہیں پیدا ہوا تھا۔ عام تخیل یہ تھا کہ حکومت کی مداخلت اور رائے عامہ کے دباؤ سے سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں ایسی اصلاحات اور ترمیمات کی جاسکتی ہیں جن سے یہ نظام عامہ خلائق کی بہبودی اور منفعت رسانی کا موجب ہو جائے۔

لیکن جیسا جیسا زمانہ گذرتا گیا سرمایہ داروں کے منافع میں مزید اضافہ کی رفتار کم ہوتی گئی کیونکہ پسماندہ ممالک میں سرمایہ داروں کی صنعتی پیداوار کی مانگ ایک خاص معیار پر پہنچنے کے بعد رک گئی اور منافع میں اضافہ پذیری کے رجحان کی کمی کے ساتھ ہی سرمایہ داروں کے لیے ناممکن ہوگیا کہ وہ مزدوروں کے مزید مطالبات کی تکمیل کرسکیں۔ اس لیے عوام الناس کی یہ توقع پوری نہیں ہوئی کہ رائج الوقت نظام سرمایہ داری میں اصلاح و ترمیم کے ذریعہ ان کی کلفتیں دور کی جاسکتی ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں عام طور پر مزدوروں اور ان کے رہنماؤں کو سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی اصلاح سے مایوسی ہوگئی اور ان کے دلوں میں اس نظام سے ایک شدید جذبہ نفرت پیدا ہوگیا۔ اس وقت سے یہ احساس رفتہ رفتہ شدت اختیار کرتا گیا کہ نظام سرمایہ داری کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کے بغیر عام انسانوں کی مادی فلاح اور معاشی اطمینان کی صورت نہیں پیدا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اس زمانہ سے مزدوروں کی جد وجہد میں انقلابی رنگ نمایاں ہونے لگا۔ ۱۸۴۸ء میں کارل مارکس

اور اینجلس نے اپنا مشہور اشتمالی منشور شائع کیا جس میں سرمایہ داری کا خاتمہ کرنے کی غرض سے دنیا کے تمام مزدوروں کو دعوت اتحاد دی گئی تھی اور اس نظام کے خاتمہ کی قریبی توقع ظاہر کی گئی تھی۔
اس اعلان کے بعد سے یورپ کے ہر ملک میں اشتراکی جماعتوں کا زور ہونے لگا جن کا مطمح نظر یہ تھا کہ خانگی ملکیت کو مٹا کر ذرائع پیداوار کو اجتماعی ملک بنا دیا جائے۔ یعنی صنعت و حرفت، آلات و اوزار اور مشینوں اور کارخانوں پر حکومت کا قبضہ اور ملکیت قائم ہو جائے۔ ان ذرائع کو اجتماعی سود و بہبود کے لیے نہ کہ مخصوص افراد یا مخصوص طبقات کے نفع کے لیے استعمال کرے۔ اشتراکی جماعتوں میں نصب العین اور مقصد کی یکجہتی کے باوجود طریق کار کے متعلق اتفاق رائے نہ تھا۔ اشتراکیوں کی ایک بڑی جماعت تدریجی اصلاح کی قائل تھی اور آئینی ذرائع سے اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی تھی۔ یعنی وہ رائج الوقت جمہوری نظام کو اشتراکی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرنا چاہتی تھی۔ اس جماعت کے اراکین کا خیال یہ تھا کہ مجالس قانون ساز یا پارلیمنٹوں میں اشتراکیوں کو انتخابات کے ذریعہ اکثریت حاصل کر لینی چاہیے جس کے بعد لازمی طور پر حاکمانہ اختیار کی باگ ڈور بھی اسی جماعت کے افراد کے ہاتھ میں آجائے گی۔ اس طرح حکومت پر قبضہ حاصل کر لینے کے بعد رفتہ رفتہ صنعتی اور تجارتی اداروں کو افراد کی خانگی ملکیت سے نکال مملکت کی عام نگرانی میں دیدیا جائے گا اور بغیر کسی انقلاب، تشدد یا خونریزی کے سرمایہ داری کو ختم کیا جا سکے گا۔ یہ لوگ اعتدال پسند اشتراکی تھے اور ان پر قومی رنگ غالب تھا۔ یعنی یہ لوگ اپنے ملک میں اشتراکی نظام تدریجاً قائم کرنا چاہتے تھے اور دوسرے ممالک سے ان کو کوئی خاص سروکار نہ تھا۔
۱۸۶۴ء میں مختلف ممالک کی اشتراکی جماعتوں کو متحد کرنے کی پہلی کوشش کی گئی۔ اور مزدوروں کی پہلی بین الاقوامی انجمن کا قیام عمل میں آیا۔ یہ انجمن فرسٹ انٹرنیشنل کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ اس کی قیادت کارل مارکس کے ہاتھ میں تھی۔ اسی زمانہ میں جرمنی میں معاشرتی جمہوری پارٹی قائم ہوئی۔ جو مارکس کے خالص اشتراکی اصولوں کی حامی تھی۔ لیکن جرمنی میں اس پارٹی کے مقابلہ پر مزدوروں کی ایک اور جماعت بھی تھی جس کا رہنما لسال (Lassale) تھا۔

فرانس میں فرسٹ انٹرنیشنل کو پرودھان اور بلانکی کے پیرووں کا سامنا کرنا پڑا۔ پرودھان اور اس کے حامی نراجی ذہنیت رکھتے تھے اور بلانکی انقلاب برپا کرنے کے لیے عوام الناس کی تائید و اعانت غیر ضروری سمجھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر ایک معتدبہ اقلیت میں طبقاتی شعور و احساس پیدا ہو جائے تو انقلابی اقدام کے لیے اور کسی امر کی حاجت نہیں ہے۔ فرسٹ انٹرنیشنل کو صرف بیرونی حریفوں کا سامنا ہی نہ تھا بلکہ اس میں اندرونی اتحاد کی بھی کمی تھی کیونکہ اس کے شرکا مختلف مقاصد لے کر اس میں داخل ہوئے تھے۔ انگلستان کی جانب سے جو نمائندے شریک تھے وہ زیادہ تر انگریز مزدوروں کی انجمنوں کے رہنما تھے جو انجمنوں کے طریق کار کو اشتراکی مقاصد کے حصول کا بہترین ذریعہ سمجھتے تھے اور ان طریقوں کو براعظم یورپ میں پھیلانا چاہتے تھے۔ اس کے اطالوی نمائندوں میں سب سے زیادہ نمایاں شخصیت میزینی (Mazzini) کی تھی مگر وہ ایک جمہوریت پسند تھا جو اطالیہ کی آزادی کے لیے لڑ رہا تھا اور محض اس خیال سے اس بین الاقوامی انجمن میں شریک ہوا تھا کہ اس کے ذریعہ اطالیہ کی جمہوری تحریک کے لیے بین الاقوامی تائید و اعانت حاصل کرے۔ اس کے بعد روس کی طرف سے باکونین (Bakunin) فرسٹ انٹرنیشنل میں شریک ہوا۔ باکونین ایک بڑی متحرک شخصیت کا حامل تھا لیکن وہ پکا نراجی اور خفیہ سازشوں کے فن میں ماہر تھا۔ اس لیے کارل مارکس سے اس کی نبھ نہ سکی۔ دونوں کے مقاصد اور طریق کار میں بڑا اختلاف تھا۔ درحقیقت فرسٹ انٹرنیشنل کے رہنماؤں میں صرف کارل مارکس ایک ایسا شخص تھا جو اپنے مقصد اور اس کے مقتضیات کا کامل شعور و ادراک رکھتا تھا اور ان تدابیر و وسائل کو بھی خوب سمجھتا تھا جو اس کے مقصد کے حصول کے لیے ضروری تھے۔ کارل مارکس کی قیادت کے باوجود اندرونی اختلافات اور بیرونی مخالفتوں کے باعث فرسٹ انٹرنیشنل کی عملی جد و جہد کمزور پڑ گئی اور ۱۸۷۲ء میں نیویارک کو اس انجمن کا مستقر بنایا گیا جس کا نتیجہ ہوا کہ براعظم یورپ سے اس کا تعلق برائے نام رہ گیا۔ بالآخر ۱۸۷۶ء میں فرسٹ انٹرنیشنل کو برخاست کر دیا گیا۔

فرسٹ انٹرنیشنل کے خاتمہ کے بعد براعظم یورپ کے اکثر ممالک کی حکومتوں کی جانب

سے اشتراکی تحریک کو بزور طاقت مٹانے کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ فرانس میں اکثر اشتراکی لیڈروں کو قید یا جلاوطن کر دیا گیا۔ جرمنی میں بھی بسمارک نے اشتراکی تحریک کو کچلنے کے لیے متعدد سخت گیر قوانین وضع کیے۔ اسی درمیان میں جرمنی کی اشتراکی جماعت میں جو مغربی یورپ کی اشتراکی جماعتوں میں سب سے زیادہ طاقتور اور بااثر تھی ایک نمایاں تبدیلی واقع ہوئی جس سے اشتراکیت کی انقلابی روح کو سخت نقصان پہنچا۔ ۱۸۷۵ء میں جرمن معاشرتی جمہوری پارٹی جو مارکس کے اصولوں پر قائم ہوئی تھی لسال کی جماعت سے مل گئی۔ یہ اتحاد ایک ایسے مشترکہ پروگرام کی بنا پر عمل میں آیا جس میں دونوں فریقوں کے نظریات کی رعایت کی گئی تھی۔ یہ مشترکہ پروگرام گوتھا پروگرام کہلاتا ہے۔ مارکس کو یہ مصالحت پسند نہ آئی اور اس نے گوتھا پروگرام پر سخت تنقید کی۔ واقعہ یہ تھا کہ مارکس اور لسال کے درمیان نظریات کا بنیادی فرق تھا۔ لسال تدریجی اصلاح کا قائل تھا اور صنعت و حرفت میں حکومت کی مداخلت کے ذریعہ سے مزدوروں کے مفید مطلب قوانین نافذ کرنا چاہتا تھا۔ اس کے برخلاف مارکس کا پروگرام یکسر انقلابی تھا اور وہ سرمایہ دار حکومتوں سے مزدوروں کے لیے رورعایت نہیں چاہتا تھا۔ بہر حال اس واقعہ کے بعد سے جرمنی کی معاشرتی جمہوری پارٹی نے تدریجی اشتراکیت کا مسلک اختیار کر لیا اور اس کا انقلابی رنگ بالکل اڑ گیا۔ دوسرے مغربی ممالک کی اشتراکی جماعتوں کا بھی کم و بیش یہی حال تھا۔

۱۹۰۱ء میں سکنڈ انٹرنیشنل یا مزدوروں کی دوسری بین الاقوامی انجمن کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن اس انٹرنیشنل کو کارل مارکس کے انقلابی پروگرام سے کوئی سروکار نہ تھا۔ کیونکہ اس کے اراکین زیادہ تر مغربی یورپ کی اشتراکی جماعتیں تھیں جنھوں نے انقلابی طریق کار کو چھوڑ کر آئینی طرز کار اختیار کر لیا تھا۔ جیسا کہ قبل ازیں بتایا جا چکا ہے یہ جماعتیں اپنے ممالک کی پارلیمنٹوں میں شریک تھیں اور پارلیمانی اکثریت حاصل کر کے سرمایہ دارانہ نظام میں تدریجی اصلاح کرنا چاہتی تھیں۔ علاوہ ازیں ان پر قومی رنگ بہت غالب تھا اور جو کچھ بین الاقوامیت ان میں باقی رہ گئی تھی وہ صرف اس حد تک تھی کہ یہ جماعتیں جنگ کی مخالف تھیں۔ اگرچہ ۱۹۱۴ء کی جنگ

شروع ہو جانے کے بعد انھوں نے نظریات کو بالائے طاق رکھ کر اپنی قومی حکومتوں کا ساتھ دینے میں کوتاہی نہیں کی۔

جیسا کہ اس مختصر بیان سے واضح ہوا ہوگا مغربی یورپ میں کارل مارکس کے انقلابی طریق کار کو مقبولیت حاصل نہ ہو سکی اور نہ اشتراکیت مظلوم طبقات کا وہ بین الاقوامی اتحاد پیدا کر سکی جس کے متعلق مارکس اور اینجلس نے اشتہاری منشور میں پیشین گوئی کی تھی۔ مغربی یورپ کی اشتراکی پارٹیوں پر قومیت اور قومیت کا اثر غالب رہا۔ انگلستان میں اشتراکیت کو اتنا فروغ بھی حاصل نہ ہوا جتنا براعظم یورپ کے ممالک میں کیونکہ وہاں مزدوروں کی انجمنوں اور ان کے مخصوص طریق کار نے ایک جداگانہ ذہنیت پیدا کر دی تھی جو اشتراکی اثرات کی ترقی میں مانع تھی۔ صرف روس ایک ایسا ملک تھا جہاں کارل مارکس کے نظریات اور اس کے انقلابی طریق کار کو خوب فروغ ہوا اور اس کی بنا پر ایک زبردست انقلابی تحریک وجود میں آئی لیکن مارکس کو اپنی زندگی میں اپنا انقلابی پروگرام کی مقبولیت اور کامیابی دیکھنی نصیب نہ ہوئی۔ قبل اس کے کہ ہم روس میں مارکس کے نظریات اور طریق کار کی اشاعت و ترقی کا تفصیلی مطالعہ کریں آئندہ سطروں میں ہم مختصراً ان تبدیلیوں کا ذکر کریں گے جو جنگ عظیم کے بعد سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں واقع ہوئیں۔ تاکہ سرمایہ داری کی جدید ترین اشکال اور اس کے موجودہ مشکلات سے واقف ہونے کے بعد ہم اس کے مستقبل کی بابت اپنی رائے قائم کر سکیں۔

جنگ عظیم کا پہلا اثر تجارت کی گرم بازاری پر پڑا۔ جنگ کے دوران میں اکثر سرمایہ دار ملکوں کی صنعتی پیداوار میں کمی واقع ہوئی کیونکہ بیشتر صنعتیں اسلحہ جنگ کی تیاری کے لیے مختص کر دی گئی تھیں۔ اس کے علاوہ آمد و رفت کی مشکلات کے باعث تجارتی لین دین بھی بہت گھٹ گیا۔ تجارتی مال اور مصنوعات کی درآمد و برآمد مسدود ہو جانے سے ہر ملک کو اپنے قدرتی وسائل اور اپنی تیار کردہ مصنوعات پر تکیہ کرنا پڑا اور غیر ممالک کی مصنوعات اور خام پیداوار سے ایک عرصہ تک محروم رہنا پڑا۔ یہ کیفیت اگرچہ حالات جنگ کے تحت پیدا ہوئی تھی مگر جنگ کے بعد بھی جاری رہی۔

اگرچہ صلح کے بعد باہمی لین دین اور بین الاقوامی تجارت کا سلسلہ شروع ہوگیا لیکن زمانہ جنگ میں ہر ملک کو اس امر کا شدید احساس پیدا ہو گیا کہ وہ اپنی معیشت میں دوسرے ممالک کی امداد کا محتاج ہے اور غیر ملکوں کی مصنوعات اور خام اشیا حاصل کیے بغیر اپنی صنعت و حرفت اور تجارت کو قائم نہیں رکھ سکتا ہے اور نہ اپنی ضروریات کی تکمیل کر سکتا ہے۔ یہ احتیاج حالت جنگ میں متحارب ممالک کے لیے بڑی پرخطر تھی کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ جو ملک صنعتی اعتبار سے جس قدر زیادہ دوسروں کا محتاج ہوگا اتنا ہی زیادہ اس کے جنگ میں شکست کھانے کا احتمال ہوگا۔ اس احساس نے سرمایہ دار ملکوں کو ایک دوسرے سے قریب تر لانے اور ان میں باہم میل جول پیدا کرنے کے بجائے انھیں اس امر کا خواہشمند بنا دیا کہ وہ اپنی معیشت کی اس طرح تنظیم کریں جس سے انھیں دوسرے ممالک کی احتیاج باقی نہ رہے۔ تاکہ اگر وہ جنگ میں مبتلا ہو جائیں یا ان پر اور کوئی نازک وقت آن پڑے تو اہل ملک کی ضروریات خود ملکی پیداوار اور مصنوعات سے تکمیل پا جائیں۔ دوسرے ممالک کی مصنوعات اور خام اشیا یا تو درآمد ہی نہ کی جائیں یا اگر درآمد کی جائیں تو اقل ترین مقدار میں۔ یہ صنعتی پالیسی خود کفایتی کی پالیسی کہلاتی ہے یعنی ہر ملک یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ معاشی حیثیت سے خود مکتفی ہو جائے اور اپنی ضروریات خود اپنے ملک کی پیداوار اور مصنوعات سے پوری کرے تاکہ اسے دوسرے ممالک کا دست نگر ہونا نہ پڑے۔ اس پالیسی پر جنگ عظیم کے بعد یورپ کے اکثر ممالک نے سختی سے عمل کرنا شروع کر دیا۔ معاشی خود کفایتی (Economic Self-sufficiency) کے اصول کی ترویج کا ایک سبب اور بھی تھا۔ جنگ عظیم نے اکثر مغربی ممالک کو امریکہ اور فرانس کا مقروض بنا دیا۔ انگلستان اور فرانس نے دوران جنگ میں امریکہ سے کثیر مقدار میں قرضہ حاصل کیا تھا جس کی ادائی کرنا ضروری تھی۔ جرمنی کو کروڑ ہا روپیہ تاوان جنگ کی صورت میں انگلستان اور فرانس کو ادا کرنا تھا۔ جنگ کے بعد اتحادیین نے آسٹریا۔ ہنگری کی قدیم سلطنت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے چھوٹی چھوٹی خود مختار سلطنتیں قائم کر دی تھیں۔ مثلاً آسٹریا، چیکوسلاویکیہ، پولینڈ اور ہنگری۔ یہ نو مولود سلطنتیں انگلستان اور فرانس کی مالی اعانت کے بغیر اپنے پیروں پر نہیں کھڑی ہو سکتی تھیں۔

چنانچہ ان ملکوں کے صنعتی استحکام کی غرض سے انگلستان اور فرانس نے کثیر رقوم قرض کے طور پر عطا کیں جس کے سود اور اصل کی ادائی ان کے لیے ضروری تھی۔ غرضکہ امریکہ کو مستثنیٰ کر کے جو جنگ کے بعد دنیا کا سب سے بڑا قرض خواہ تھا تقریباً تمام یورپی ممالک قرض سے زیر بار تھے۔ بالخصوص جرمنی کو کئی کھرب روپیہ تاوان جنگ میں دینا تھا۔ ظاہر ہے کہ مقروض ممالک اپنے قرض سے اسی وقت سبکدوش ہو سکتے ہیں جب وہ موافق توازن تجارت (Favourable Balance of Trade) حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے یعنی جو مال وہ دوسرے ممالک کو برآمد کریں اس کی مقدار ان کے درآمد کردہ مال سے بہت زیادہ ہو۔ اس مقصد کے لیے ضروری تھا کہ باہر سے مال کم خریدا جائے اور اندرون ملک ہر قسم کا مال پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ جنگ عظیم کے بعد ہر ملک نے اسی اصول پر عمل کرنا شروع کیا اور دیگر ممالک سے آنے والے مال پر تامینی محاصل میں اضافہ کر کے درآمدات کو روکنے کی کوشش کی تاکہ بیرونی مال کی قیمت بڑھ جائے اور اس کے مقابلہ میں ملکی پیداوار اور مصنوعات اہل ملک کے لیے سستی پڑیں۔ اس طرح ملکی صنعتوں کو فروغ دیا جائے اور غیر ممالک کی امداد سے چھٹکارا حاصل ہو۔ ہم بتا چکے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام کا اصل اصول آزاد تجارت کا طریقہ تھا جس کی رو سے صنعتی پیداوار کی لین دین اور درآمد برآمد میں مصنوعی رکاوٹیں ڈالنا برا سمجھا جاتا تھا۔ یہ اصول اس نظریہ پر مبنی تھا کہ ہر ملک کو وہی مال اور مصنوعات تیار کرنی چاہییں جس کے لیے وہ قدرتی طور پر موزوں ہو کیونکہ جس ملک میں کسی خاص صنعت کے لیے قدرتی سہولتیں اور وسائل مہیا نہ ہوں وہ ملک اگر اس صنعت کو فروغ دینے کی کوشش کرے گا تو نہ صرف اس کی صنعتی پیداوار حسن و خوبی کے لحاظ سے کم تر ہو گی بلکہ اس کی لاگت بھی زیادہ ہو گی۔ معاشی خود کفائی کے اصول نے ان سب تصورات کا قلع قمع کر دیا۔ اور باہر کے مال پر بے شمار محاصل عائد کر کے ہر ملک نے اپنی ایسی صنعتوں کو بھی ترقی دینے کی کوشش شروع کی جن کے لیے نہ وہاں کی زمین اور آب و ہوا موزوں تھی اور نہ قدرتی سہولتیں مہیا تھیں۔ تامینی محاصل کی زیادتی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۲۵ء تک ہنگری، پولینڈ اور یوگوسلاویہ میں (۲۳) فیصدی، چیکوسلاویکیہ میں (۱۹)

فیصدی اور اطالیہ میں (۷۰) فیصدی محصول غیر ملکی درآمدات پر وصول کیا جاتا تھا۔ قبل از جنگ عظیم مغربی ممالک میں تامینی محاصل کی جو شرح تھی اس سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جرمنی میں محصولات کے تامینی محاصل میں (۴۰۵) فیصدی کا، بلجیم میں (۶۰) فیصدی کا، ہنگری میں (۵۰) فیصدی کا اور اطالیہ میں (۲۳) فیصدی کا اضافہ ہوا۔ ۱۹۱۳ء اور ۱۹۲۹ء کے درمیان ہالینڈ اور انگلستان میں تامینی محاصل دو گنے بڑھ گئے۔ ڈنمارک کے تامینی محاصل میں ایک تہائی اور بلجیم کے محاصل میں نصف کا اضافہ ہوا۔ فرانس اور جرمنی میں بھی محاصل کی زیادتی کی یہی رفتار تھی۔ اس طرح رفتہ رفتہ یورپ کے اکثر و بیشتر ممالک میں تجارتی درآمد پر بے شمار پابندیاں عائد کی گئیں اور آزاد تجارت کا اصول جس پر ۱۹۱۴ء تک پوری طرح نہیں تو بڑی حد تک ضرور عمل ہوتا تھا، بالکل معدوم اور ناپید ہوگیا۔

سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں جنگ عظیم کے بعد ایک اور بڑی تبدیلی یہ ہوئی کہ حکومت ملک کے صنعتی نظام اور معاشی زندگی میں زیادہ مداخلت کرنے لگی۔ ہم نے سرمایہ داری کے اصولوں کو واضح کرتے ہوئے بتایا تھا کہ یہ نظام بیش از بیش معاشی آزادی کے اصول پر قائم تھا اور اس کا مطالبہ یہ تھا کہ معاشی زندگی اور صنعتی نظام میں حکومت کی مداخلت کم سے کم درجہ تک گھٹا دی جائے۔ جنگ عظیم کے بعد نظام سرمایہ داری اپنی بقا و استحفاظ کے لیے اس اصول سے کنارہ کشی کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اور اسے صنعتی اور معاشی زندگی میں حکومت کی مداخلت کو گوارا کرنا پڑا۔ چنانچہ مابعد جنگ جو دور شروع ہوا اس میں ملک کے صنعتی اور معاشی نظام پر حکومت کی موثر نگرانی قائم ہو گئی۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران میں جس کا آغاز ۱۹۳۹ء سے ہوا یہ رجحان اور زیادہ قوی ہو گیا۔ چنانچہ بیشتر سرمایہ دار ممالک میں آج کل حکومتیں پورے صنعتی اور معاشی نظام پر حاوی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ یہ تبدیلی اشتراکی نظام کی آمد کا پیش خیمہ ہے۔ کیونکہ سرمایہ داروں نے اس صورت حال کو بطیب خاطر نہیں قبول کیا ہے بلکہ اپنے طبقاتی مفاد کے تقاضوں سے مجبور ہو کر انھوں نے اس تبدیلی کو طوعاً و کرہاً گوارا کر لیا ہے۔ بات یہ ہے کہ نظام سرمایہ داری

اپنے دورِ شباب سے گزر کر زوال و انتشار کی منزل میں داخل ہوا ہے۔ سرمایہ داروں کے منافع بڑھنے کے بجائے گھٹنے لگے ہیں اور اب سرمایہ داروں کے لیے یہ ممکن نہیں رہا ہے کہ وہ مزدوروں کے مطالبات کو آسانی سے پورا کر سکیں یا ان کے ساتھ مزید رعایتیں کر سکیں۔ جب تک ان کے منافع اضافہ پذیر تھے وہ مزدوروں کی اجرت میں بھی اضافہ کر سکتے تھے نیز ان کے لیے اور طرح کی سہولتیں بہم پہنچا سکتے تھے۔ لیکن منافع میں تخفیف کے باعث اب نہ وہ زیادہ اجرتیں دے سکتے ہیں اور نہ مزدوروں کے دوسرے مطالبات کی تکمیل کرنے پر قادر ہیں۔ سرمایہ داری کے ترقی پذیر دور میں جب کہ ان کی آمدنیاں بڑھ رہی تھیں وہ مزدوروں کو انقلابی رجحانات سے محفوظ کرنے کے لیے اپنی آمدنی کا ایک حصہ آسانی سے وقف کر دیتے تھے مگر موجودہ صورتِ حال کے تحت یہ عمل دشوار ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جنگِ عظیم کے بعد اکثر ممالک نے اپنی معاشی اور مالی حالت کو درست کرنے کے لیے ان رعایتوں اور آسائشوں میں تخفیف شروع کر دی جو بعد ازاں جنگ اور اس سے قبل مزدوروں کو عطا کی گئی تھیں۔ یہ عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معاشی زندگی میں حکومتوں کی مداخلت مزدور طبقہ کے مفاد کی خاطر نہیں بلکہ سرمایہ داروں کے فائدے کے لیے ہے۔ سرمایہ داروں نے جب دیکھا کہ مزدوروں کی تنظیم اور قوت کا مقابلہ کرنے سے وہ عاجز ہوتے جاتے ہیں اور منافع میں کمی کے باعث وہ مزدوروں کا منہ بند کرنے کے قابل نہیں رہے ہیں تو انھوں نے حکومت کی فوجی اور مادی طاقت کا سہارا لینا شروع کیا اور معاشی زندگی میں اس کی بڑھتی ہوئی مداخلت کو مجبوراً قبول کر لیا۔

الغرض جنگِ عظیم کے بعد سے سرمایہ دار ممالک کی معاشی زندگی میں ابتری اور انتشار کی کیفیت نظر آنے لگی ہے۔ تابینی محاصل میں اضافہ کر کے صنعتی اشیا کی درآمد پر مختلف ملکوں نے جو پابندیاں عائد کیں ان سے دنیا کی تجارت کو بڑا نقصان پہنچا۔ عہدنامہ ورسائی کے بعد سے یورپ میں چھوٹے چھوٹے ملکوں کی تعداد بہت بڑھ گئی جن کے معاشی وسائل بہت محدود تھے ان ملکوں نے خود کفایتی کے اصول کے تحت اپنی صنعتوں کو مصنوعی طور سے فروغ دینے کی

کوشش میں دوسرے ممالک کی صنعتی درآمد پر بڑے بڑے محصول لگائے۔ حالانکہ کوئی ملک اپنی تمام صنعتی ضروریات خود بخود پوری نہیں کر سکتا ہے اور صرف انھیں صنعتوں کو اپنے حدود میں فروغ دے سکتا ہے جن کے لیے قدرتی سہولتیں اور وسائل اس ملک میں پہلے سے موجود ہوں۔ خود کفایتی کے غیر فطری اصول پر عمل کرکے ان ممالک نے ایسی صنعتوں کو فروغ دینے کی کوشش کی جن کے لیے وہ فطرۃً ناموزوں تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو اشیا اور مصنوعات وہ دوسرے ممالک سے سستے داموں خرید سکتے تھے انھیں بڑی لاگت اور صرفہ کے بعد انھوں نے تیار کیا۔ اس کی وجہ سے ان اشیا اور مصنوعات کی قیمتیں بڑھ گئیں اور عام خریداروں کو نقصان اٹھانا پڑا۔ پھر قرض کے بار سے سبکدوشی حاصل کرنے کے لیے ان ممالک نے ایسی کفایتیں کرنی شروع کیں جو معاشی حیثیت سے مضرت رساں تھیں۔ اکثر ملکوں نے مزدوروں کی اجرتیں گھٹا دیں۔ اس سے صورت حال سدھرنے کے بجائے اور بگڑ گئی کیونکہ مزدور طبقہ کے افراد کی تعداد دیگر تمام طبقات سے زیادہ ہے۔ جب ان کی اجرتیں کم ہوگئیں تو ان کی قوت خرید بھی گھٹ گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صنعتی مال اور پیداوار کی عام طلب (General Demand) بھی گھٹ گئی۔ پیداوار کی مقدار میں تو کوئی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن اس کی نکاسی کے ذرائع محدود ہوگئے۔ بالفاظ دیگر رسد اور طلب میں کوئی تناسب نہیں رہا۔ ۲۵ء سے زرعی پیداوار اور زرعی اشیا کی قیمتیں بھی گرنے لگیں جس کی وجہ سے کسانوں اور کاشتکاروں کی معاشی حالت ابتر ہوگئی اور ان کی قوت خرید کو بھی نقصان پہنچا۔ اس سے صنعتی اشیا کی مانگ اور کم ہوگئی اور صنعتی کاروبار سرد پڑ گیا۔ یہ صورت حال کم و بیش دوسری عالمگیر جنگ تک جاری رہی۔ اس جنگ کے شروع ہوتے ہی سرمایہ دار ملکوں نے پھر ایک کروٹ لی۔ جنگی تیاریوں کو مکمل کرنے اور دوران جنگ میں مزدوروں کو مطمئن رکھنے کے لیے سرمایہ داروں کو اپنی حکومتوں کے ساتھ اشتراک عمل کرنا پڑا۔ صنعتی نظام سارا کا سارا حکومت کی نگرانی میں آگیا۔ اور جنگ کی ضروریات سے مجبور ہوکر ایک حد تک سرمایہ دار ممالک نے بھی اشتراکی طریق کار اختیار کیا۔ یعنی سرمایہ داروں کو

اپنی صنعتیں حکومت کے مقرر کردہ لائحہ عمل اور اس کے قواعد وضوابط کے مطابق چلانی پڑیں۔ باوجودیکہ جنگ ختم ہو چکی ہے صنعتی نظام پر حکومتوں کی کڑی نگرانی اب بھی قائم ہے اور سرمایہ دار طبقات کو اس سے نجات کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ہے۔ سرمایہ داروں کی خواہش یہ ہے کہ انھیں معاشی میدان میں پھر آزاد چھوڑ دیا جائے اور صنعتی پیداوار نیز قیمتوں پر جو قیود عائد کی گئی ہیں وہ اٹھالی جائیں۔ لیکن حکومتیں خوفزدہ ہیں کہ اگر انھوں نے صنعتوں کو پھر آزاد اور مطلق العنان چھوڑ دیا تو عوام الناس اور بالخصوص مزدوروں کو سرمایہ داروں کی منفعت پرستی سے نقصان پہنچے گا اور ان کی بے اطمینانی باغیانہ ہیجان کی شکل اختیار کرلے گی۔ نتیجہ یہ ہے کہ آجکل تمام سرمایہ دار ممالک اس کشمکش میں مبتلا ہیں۔ ایک طرف وہ طبقات ہیں جو صنعتی نظام پر حکومت کی نگرانی کو اور زیادہ وسیع اور مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف سرمایہ دار اور ان کے ساتھی ہیں۔ جو ان نگرانیوں کو منسوخ اور حکومت کو معاشی نظام سے بے دخل کرنا چاہتے ہیں۔ انگلستان میں مزدور جماعت اور قدامت پرستوں کے درمیان یہی بنائے نزاع ہے۔ چنانچہ حالیہ انتخابات میں مزدور جماعت کی کامیابی اس امر کا ثبوت ہے کہ انگلستان کے باشندوں کی اکثریت نیم اشتراکی رجحانات رکھتی ہے اور صنعت و حرفت کو آزاد اور بے قید چھوڑنا نہیں چاہتی ہے۔ اس کے برخلاف امریکہ میں جمہوریت پسندوں (Democratic Party) کے مقابلہ پر عمومیت پسندوں (Republican Party) کی حالیہ کامیابی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں سرمایہ داروں کا اثر و نفوذ اب بھی غالب ہے اور رائے دہندوں کی بڑی تعداد صنعت و حرفت کے نظام کو سابق کی طرح آزاد اور بے قید چھوڑ دینا چاہتی ہے۔ جنگ کے زمانہ میں بلکہ اس سے بیشتر سے امریکہ کے سابق صدر روزویلٹ آنجہانی نے سرمایہ داروں کی آزادی عمل اور ان کی بے قید منفعت پرستی کو بہت کچھ کم کردیا تھا اور امریکہ کے صنعتی نظام کو انھوں نے ایک حد تک حکومت کی نگرانی میں لے لیا تھا۔ مگر صدر ٹرومن اور ان کی پارٹی (جمہوریت پسندوں) کے مقابلہ میں جو روزویلٹ کے نقش قدم پر چلنا چاہتی تھی عمومیت پسندوں کی کامیابی سے امریکہ

میں بے قید معاشی آزادی اور حکومت کی عدم مداخلت کے اصول کو پھر فتح نصیب ہوئی۔ اس کے نتائج پوری طرح آئندہ چل کر معلوم ہوں گے مگر قیاس اور آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے طبقاتی تصادم کا ایک دور آنے والا ہے۔ اگرچہ انگلستان میں مزدوروں کی حکومت قائم ہے اور نیم اشتراکی اصولوں پر وہاں کے صنعتی نظام کو ایک حد تک حکومت کی نگرانی میں لے لیا گیا ہے مگر اس امر میں شبہہ ہے کہ آیا یہ صورت حال وہاں زیادہ عرصہ تک قائم رہے گی۔ کیونکہ انگلستان معاشی حیثیت سے امریکہ کا دست نگر اور قرضدار ہے اور وہ امریکہ کی معاشی حکمت عملی کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا ہے۔ اس لیے وہاں بھی جلد یا بدیر سرمایہ داروں اور مزدوروں کا طبقاتی تصادم ناگزیر ہے۔ الغرض سرمایہ داری کا مستقبل تاریک معلوم ہوتا ہے اور جب تک سرمایہ داروں کے مفادات میں تطابق اور ہم آہنگی کا کوئی قوی سبب نہ پیدا ہو جائے یہ ممالک معاشی انتشار اور سیاسی زوال سے کسی طرح بچ نہیں سکتے ہیں۔

باب دوم

روسی اشتمالی تحریک کا آغاز و ارتقاء

قرون وسطیٰ کا روسی معاشی نظام قرون وسطیٰ میں یورپ کے دیگر ممالک کی طرح، روس میں بھی جاگیرداری نظام قائم تھا جس کی خصوصیت ہم گذشتہ باب میں بیان کرچکے ہیں۔ اس نظام کی استواری جیسا کہ اس سے قبل بتایا جاچکا ہے نیم غلام کاشتکاروں کی محنت اور عرق ریزیوں کی رہین منت تھی۔ ۱۸۶۱ء میں جنگ کریمیا کے بعد روس میں نیم غلام کاشتکاروں کو کامل آزادی دیدی گئی اور اس کا سبب یہ تھا کہ ان سے جو جبری محنت لی جاتی تھی وہ کچھ زیادہ بارآور ثابت نہیں ہوئی۔ بہرحال اس آزادی کے بعد کاشتکار اور زمیندار کا تعلق غلام اور آقا کا نہیں رہا۔ مگر اس سے کسانوں کو کوئی خاص معاشی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ زمینیں اب بھی زمینداروں کے قبضہ میں تھیں اور کاشتکار جو اراضی اغراض کاشت کے لیے حاصل کرتے تھے اس کا لگان انھیں جنس کی صورت میں ادا کرنا پڑتا تھا جس کی مقدار پیداوار کا نصف حصہ تھا۔ اس لگان کے علاوہ کاشتکاروں کو اور محاصل بھی دینے پڑتے تھے جس کے بعد انھیں مشکل سے دو وقت کی روٹی میسر آتی تھی۔ زمینداروں کے ظلم و ستم سے تنگ آکر اور محاصل کے بار سے مفلس و قلاش ہوکر کسانوں نے بڑی تعداد میں گاؤں کی سکونت ترک کرکے شہروں میں آباد ہونے کی کوشش کی جہاں نئی نئی صنعتیں قائم ہو رہی تھیں۔ ان صنعتوں میں کسانوں کو مزدوروں کی حیثیت سے جذب کرلیا گیا۔ اس طرح سرمایہ داروں کو محنت کرنے والے مزدوروں کی ایک بڑی تعداد سستے داموں حاصل ہوگئی۔

نیم غلام کاشتکاروں کی آزادی کے بعد روس میں ۱۸۶۵ء اور ۱۸۹۰ء کے درمیان صنعتی سرمایہ داری کی ابتدا اور ترقی ہوئی اور کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کی تعداد سات لاکھ چھ ہزار سے چودہ لاکھ تینتیس ہزار ہوگئی۔ ۱۸۹۰ء کے بعد سے بڑے پیمانہ کی صنعتوں کو اور زیادہ فروغ ہوا اور ریلوں کی تعمیر شروع ہوئی جس سے نہ صرف ملک کی اندرونی تجارت پر اچھا اثر پڑا بلکہ کوئلہ اور دھاتوں کی صنعتوں نے بھی خوب ترقی کی۔

صنعت کی اس ترقی کے باوجود روس کی بیشتر آبادی زراعت پیشہ تھی جو قدیم طرز و رواج کے مطابق چھوٹے چھوٹے قطعات آراضی پر الگ الگ کھیتی باڑی کرتی تھی۔ کاشت کا طریقہ انفرادی تھا اس سے پیداوار کا اوسط بہت کم تھا۔ چھوٹے چھوٹے کاشتکاروں کے علاوہ روس میں مالدار کسانوں کی بھی ایک بڑی تعداد تھی جو کلاک (Kulak) کہلاتے تھے۔ ملک کی نصف آراضی ان بڑے بڑے سرمایہ دار کسانوں کے ہاتھ میں تھی۔

۱۸۷۰ء سے روسی مزدوروں میں بیداری کے آثار پیدا ہوئے۔ کیونکہ ان پر سرمایہ داروں کے مظالم بہت سخت تھے۔ روس کے کسی کارخانے میں اوقات کار ساڑھے بارہ گھنٹے سے کم نہ تھا۔ بچوں اور بڑوں میں کام کے اوقات کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا اور عورتوں کو مزدوروں کے مقابلہ میں بہت کم اجرت دی جاتی تھی۔ کارخانوں کی طرف سے مزدوروں کو جو مکانات رہائش کے لیے ملتے تھے وہ بیحد تنگ و تاریک ہوتے تھے۔ اکثر اوقات ایک چھوٹے سے کمرہ میں بارہ بارہ مزدوروں کو رکھا جاتا تھا۔ اور انھیں اس بات پر بھی مجبور کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی ضروریات کی اشیا کارخانہ کی متعلقہ دوکان سے خریدیں جہاں انھیں ہر چیز دوگنی یا تین گنی قیمت پر فروخت کی جاتی تھی۔ ان حالات سے تنگ آکر مزدوروں نے باہمی اتحاد و یکجہتی اور اشتراک عمل کو موثر کرنے کی غرض سے اپنی انجمنیں قائم کرنی شروع کیں۔ ۱۸۷۵ء میں اوڈیسا (Odessa) کے مقام پر جنوبی روس کے مزدوروں کی انجمن قائم ہوئی۔ ۱۸۷۸ء میں شمالی روس کے مزدوروں کی انجمن کا قیام سینٹ پیٹرزبرگ میں عمل میں آیا۔ اس انجمن کا صدر اور رہنما ابنارسکی (Obnorsky

تھا، جو وسطِ یورپ کی معاشرتی جمہوری پارٹیوں کے کام اور مارکسی اصولوں سے واقف تھا۔ یہ انجمنیں رائج الوقت سیاسی نظام کا خاتمہ کرنا چاہتی تھیں لیکن ان کا فوری مقصد یہ تھا کہ مزدوروں کے لیے آزادیٔ تحریر و تقریر، آزادیٔ اجتماع (انجمن سازی) اور دیگر سیاسی اور معاشی مراعات حاصل کرنے کی جد و جہد کریں اور اوقاتِ کار میں کمی کرائیں۔ چنانچہ ۱۸۸۰ء کے بعد سے روس میں ہڑتالوں کا دور شروع ہو جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ میں مزدوروں میں سیاسی بیداری پیدا ہو گئی تھی۔

مارکسیت کی ابتداء روس میں مارکس کے پیرووں کی پہلی جماعت ۱۸۸۲ء میں قائم ہوئی۔ یہ گروہ Emancipation of Labour کے نام سے موسوم تھا یعنی وہ گروہ جو مزدوروں کو سرمایہ داری سے نجات دلانا چاہتا تھا۔ اس گروہ نے مارکس کے افکار و خیالات کی اشاعت کے لیے مارکس اور اینجلس کی تصانیف کا ترجمہ کیا اور ان تراجم کی خفیہ طور پر اشاعت کی۔ مارکسیت کے پیرووں کو ابتدا میں نراڈنک (Narodnik) گروہ کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جس کا معاشی فلسفہ اور طریقِ کار بالکل جدا تھا۔ یہ آخرالذکر گروہ مزدوروں کے بجائے کسانوں کے ذریعہ سے روس میں انقلاب برپا کرنا چاہتا تھا اور اس غرض سے ان میں باغیانہ جذبات پیدا کر رہا تھا۔ لیکن اس قسم کی کوششیں کامیاب نہ ہو سکیں۔ کیونکہ نراڈنک گروہ نے کسانوں کو منظم کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ دہشت پسندانہ طریقِ کار اختیار کر کے سرمایہ داروں کو فرداً فرداً قتل کرنے کا پروگرام بنایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زارِ روس نے اس گروہ کو جبر و تشدد اور فوجی طاقت کے زور سے بالکل کچل ڈالا۔ لیکن ملک کی آبادی کا ایک حصہ نراڈنک تحریک کے نظریات و افکار سے پھر بھی متاثر رہا۔ انھیں لوگوں نے مارکسیت کی توسیع و اشاعت میں رکاوٹیں ڈالنی شروع کیں اور مارکسی تحریک کے بالمقابل مخالفانہ رویہ اختیار کر لیا۔ لیکن اس مزاحمت کے باوجود مارکسیت کو برابر ترقی ہوتی رہی۔ روس میں مارکسیت کا سب سے بڑا مبلغ پالکھناف (Palkhanav) تھا۔ اس نے نراڈنک تحریک کی مخالفت اور رد میں بہت سی کتابیں لکھیں اور مارکسیت کا صحیح نقطۂ نظر

پیش کیا۔ یہ تبلیغی جد و جہد بے اثر نہیں رہی کیونکہ اس کی وجہ سے روس میں مارکسی جمہوری خیالات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ ۱۸۸۴ء اور ۱۸۹۴ء کی درمیانی مدت میں مارکسی معاشرتی جمہوری تحریک چھوٹے چھوٹے گروہوں، خفیہ انجمنوں اور کلبوں کی شکل میں کام کر رہی تھی۔ لیکن عام مزدوروں سے اس کا کوئی ربط قائم نہیں ہوا تھا۔

اسی زمانہ میں لینن (Lenin) منظر عام پر آیا۔ لینن ۱۸۷۰ء میں بمقام سمبرسک (Simbirsk) میں پیدا ہوا تھا۔ ۱۸۸۷ء میں اس نے جامعہ قازان میں شرکت کی لیکن طالبعلموں کی انقلابی تحریک میں حصہ لینے کی وجہ سے بہت جلد اسے جامعہ سے خارج کر دیا گیا۔ ۱۸۹۳ء میں لینن سینٹ پیٹرز برگ پہنچا۔ وہاں کے مارکسی حلقے اس کی بحث و گفتگو سے بہت متاثر ہوئے اور اپنی تنظیمی اور علمی قابلیت کے باعث لینن اس مقام کے مارکسیوں کا رہنما بن گیا۔ ۱۸۹۵ء میں اس نے تمام مارکسی کارکنوں کو ایک مجلس میں مجتمع اور متحد کر دیا جس کا نام تھا "طبقہ عمال کی نجات وخلاصی کے لیے جد و جہد کرنے والی مجلس" (League of Struggle for the Emancipation of Working Class)

اس مجلس کی تفویض لینن نے یہ کام کیا کہ وہ طبقہ عمال سے زیادہ قریبی روابط قائم کرے اور سیاسیات میں ان کی رہنمائی کا کام انجام دے۔ ابھی تک مارکسی اصولوں کی تبلیغ و اشاعت مزدوروں اور عمال کے صرف اس طبقہ تک محدود تھی جو سیاسی اور علمی حیثیت سے بیدار تھا لیکن اب لینن نے عام مزدوروں میں اس تحریک کو پھیلانا شروع کیا۔ ۱۸۹۰ء تا ۱۹۰۰ء کا زمانہ صنعتی چڑھاؤ (Boom) کا زمانہ تھا۔ مزدوروں کی تعداد اضافہ پذیر اور ان کی طاقت بڑھ رہی تھی۔ ملک کی سیاست میں مزدوروں کی تحریکات روز بروز اہمیت اختیار کرتی جا رہی تھی۔ لینن کی رہنمائی میں مجلس جد و جہد نے اپنے معاشی مطالبات کے علاوہ جو مزدوروں کے اوقات کار میں کمی، ان کی اجرتوں میں اضافہ اور کارخانوں میں ستھرائی اور صفائی سے متعلق تھے زار روس کی حکومت کے خلاف سیاسی جد و جہد کا بھی آغاز کیا۔ غرضکہ لینن کے زیر قیادت سینٹ پیٹرز برگ کی مجلس جد و جہد نے مارکسی اشتراکیت کو جو صرف طبقہ خاص تک پہنچ سکی تھی مزدوروں کی عام تحریک

سے ملا دیا۔ جب کبھی کسی کارخانہ میں ہڑتال ہوتی مجلس پورے حالات سے قبل از قبل واقفیت حاصل کرنے کے بعد اشتہاروں اور کتابوں کے ذریعہ سے اشتراکی اعلانات جاری کرتی تھی جن میں مزدوروں کے ناگفتہ بہ حالات اور ان کی داستان مظلومیت بیان کی جاتی تھی۔ ۱۸۹۵ء میں حکومت زار نے لینن کی سیاسی گرمیوں سے خوف زدہ ہو کر اسے گرفتار کر لیا لیکن قید خانہ میں بھی وہ اپنا کام کرتا رہا۔ سینٹ پیٹرز برگ کی مجلس جد و جہد نے دوسرے شہروں کے مزدوروں میں بھی اتحاد و اجتماع کا جوش پیدا کر دیا۔ چنانچہ ان شہروں میں بھی مماثل مجالس کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۸۹۴ء میں ماسکو میں مزدوروں کی انجمن قائم ہوئی۔ ۱۸۹۰ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیانی سالوں میں قافت کے علاقہ میں بھی مارکسی تنظیمیں قائم ہونے لگیں۔ ۱۹۰۰ء کے قریب سائبیریا (Siberia) میں معاشرتی جمہوری انجمن کا قیام عمل میں آیا۔ اس طرح روس کے تمام بڑے بڑے شہروں میں مارکسی معاشرتی جمہوری تحریک پھیلنے لگی۔

لینن اور اس کے ساتھیوں کی گرفتاری کے بعد سینٹ پیٹرز برگ کی مجلس جد و جہد میں تبدیلیاں واقع ہوئیں اور اس مجلس کی قیادت نئے اشخاص کے ہاتھ میں آگئی جنھوں نے اپنے آپ کو نوجوان اور لینن اور اس کے ساتھیوں کو بوڑھا کہنا شروع کیا۔ نئے لیڈروں نے تحریک کی رہنمائی میں بہت سی ٹھوکریں کھائیں۔ انھوں نے کہنا شروع کیا کہ مزدوروں کو صرف اپنے آجروں کے مقابلہ میں معاشی جد و جہد کرنی چاہیے اور سیاسی جد و جہد کا میدان جمہوریت پسندوں اور اعتدال پسند عناصر (Liberal Bourgeoisie) کے لیے خالی چھوڑ دینا چاہیے۔ ان لوگوں نے اپنے ہم خیالوں کا ایک مخصوص حلقہ قائم کر لیا جنھیں معاشیین (Economists) کہا جاتا تھا۔

معاشرتی جمہوری تحریک نے مغربی روس میں ترقی کا ایک اور قدم آگے بڑھایا۔ ۱۸۹۰ء تا ۱۹۰۰ء کے درمیان پولینڈ کی قوم پرست جماعت سے وہ تمام عناصر علیحدہ ہو گئے جو مارکسی نظریات کے حامی تھے اور انھوں نے لیتھوانیا اور پولینڈ کی معاشرتی جمہوری پارٹی کی بنیاد رکھی۔ اسی طرح لیتھونیا میں بھی معاشرتی جمہوری تنظیمات قائم ہوئیں۔ ۱۸۹۷ء میں صیہونی (یہودی) معاشرتی جمہوری

پارٹی کا قیام عمل میں آیا جسے بنڈ کہا جاتا ہے۔ ۱۸۹۶ء میں سینٹ پیٹرز برگ یا ماسکو اور کیف کی مجالس جد وجہد نے بنڈ کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کی کوشش کا آغاز کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ یہ تمام جماعتیں اپنی انفرادی حیثیت کو چھوڑ کر ایک واحد معاشرتی جمہوری پارٹی کی صورت اختیار کر لیں۔ چنانچہ اس غرض سے انھوں نے روس کی معاشرتی جمہوری جماعتوں کی ایک کانگرس طلب کی جو مارچ ۱۸۹۸ء میں بمقام منسک (Minsk) منعقد ہوئی۔ اس کانگریس میں صرف نو اشخاص شریک ہوئے۔ لینن بھی قید ہونے کی وجہ سے شرکت نہ کر سکا۔ مجوزہ معاشرتی جمہوری پارٹی کی مرکزی کمیٹی کو جس کا انتخاب کانگریس نے کیا تھا حکومت نے فوراً گرفتار کر لیا۔ اس کے باوجود کانگریس نے ایک منشور جاری کیا جس میں روسی معاشرتی جمہوری مزدور پارٹی کے باقاعدہ قیام کا اعلان کیا گیا تھا۔ لیکن یہ اعلان محض لفظی تھا کیونکہ کانگریس مختلف مارکسی حلقوں اور تنظیموں کو یکجا اور متحد کرنے میں ناکام رہی۔ ملک کی مختلف مقامی تنظیمات اب تک کسی مشترک پالیسی یا طریق کار پر کاربند نہ تھیں۔ نہ پارٹی کا کوئی باضابطہ پروگرام تھا۔ نہ قواعد وضوابط مرتب کیے گئے تھے اور نہ کوئی مرکز وجود میں آیا تھا۔ ان حالات میں ایک فکری انتشار پیدا ہونا لازمی تھا جس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مزدوروں کی تحریک میں بے اصول اور مصلحت پرست عناصر داخل ہونے لگے۔

اسی زمانہ میں لینن اور مجلس جد وجہد کے بعض دوسرے اراکین کو سائبیریا کی قید سے جہاں وہ جلاوطن تھے رہائی ملی۔ لینن نے قید خانہ میں بھی انقلابی تحریک کے کارکنوں سے ربط قائم رکھا تھا۔ قید ہی میں اس نے اپنی مشہور کتاب Development of Capitalism تصنیف کی۔ نیز اسی زمانہ میں اس نے معاشیین (Economists) کے رد پر بھی توجہ کی کیونکہ اس کو اندیشہ تھا کہ اگر مزدوروں کی تحریک معاشیین کے افکار سے متاثر ہو گئی تو انقلاب کے امکانات ختم ہو جائیں گے۔ یہ لوگ مزدوروں کی سیاسی جد وجہد کے مخالف تھے اور ان کی سرگرمیوں کو صرف معاشی امور تک محدود کر دینا چاہتے تھے۔ قید سے رہائی ملنے کے بعد لینن نے ایک اخبار نکالنے کا ارادہ کیا تاکہ اس کے ذریعہ وہ مارکسیت کے صحیح طرز فکر کو پیش کر کے اس پراگندہ خیالی کو دور کیے

جس میں مارکسیوں کے مختلف حلقے مبتلا تھے۔ یہ کام اس لیے ضروری تھا کہ بغیر فکری اتحاد کے مختلف مارکسی تنظیمات کو ایک متحدہ جماعت کی شکل نہیں دی جا سکتی تھی۔ روس میں آزادیٔ تحریر و تقریر پر جو پابندیاں تھیں ان کی وجہ سے مجوزہ اخبار کی اشاعت اس ملک میں ممکن نہ تھی۔ اس لیے لینن نے اپنا اخبار "اسکارا" بیرون ملک سے شائع کرنا شروع کیا اور دسمبر ۱۹۰۰ء میں اس اخبار کا پہلا پرچہ منظر عام پر آیا۔

ایک منظم اور مرکزی پارٹی کا قیام

بیسویں صدی کے آغاز میں روسی صنعتوں کو ایک نازک صورت حال کا مقابلہ کرنا پڑا۔ کیونکہ اسی زمانہ میں ایک عالمگیر صنعتی پستی (Industrial Depression) رونما ہوئی جس کا اثر روس پر بھی پڑا۔ ہزاروں کارخانے بند ہوگئے۔ مزدوروں کی اجرتیں گھٹ گئیں اور ان کے روزگار کے ذرائع مسدود ہوگئے۔ ان حالات میں مزدوروں کی انقلابی تحریک نے اور زیادہ وسعت اختیار کی۔ ۱۹۰۱ء اور ۱۹۰۳ء کے درمیان روس میں بڑی بڑی ہڑتالیں شروع ہوئیں۔ سابقہ ہڑتالوں کے برخلاف ان ہڑتالوں کی رہنمائی معاشرتی جمہوری کمیٹیوں نے کی جس کی وجہ سے مزدوروں کی تحریک نے معاشی مطالبات کے محدود دائرہ سے قدم آگے بڑھا کر ایک سیاسی جدوجہد کی نوعیت اختیار کرلی۔ ان حالات نے ایک منظم مرکزی پارٹی کے قیام کو ناگزیر بنادیا۔

اگرچہ روسی معاشرتی جمہوری پارٹی کی پہلی کانگریس ۱۸۹۸ء میں منعقد ہوچکی تھی اور اس نے پارٹی کی تشکیل کا اعلان بھی کردیا تھا۔ مگر اب تک کسی پارٹی کا قیام عمل میں نہیں آیا تھا۔ مقامی تنظیمات کمیٹیوں اور حلقوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ ان میں نہ تو کوئی تنظیمی وحدت تھی اور نہ خیالات و افکار کی یکسانیت تھی۔ ان تنظیموں کے ارکان اپنے مقامی مسائل کے علاوہ اور کسی مسئلہ سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے اور ان میں بہت سے ایسے عناصر بھی شامل تھے جو کسی مرکزی پارٹی کے قیام کی ضرورت ہی کے منکر تھے اور اس وقت جو انتشار انگیز صورت حال قائم تھی اس پر راضی و مطمئن تھے۔ انھیں میں سے معاشیین بھی تھے جو اس بات کے مخالف تھے کہ مزدوروں کی کوئی سیاسی پارٹی بنائی جائے لینن نے اپنے اخبار اسکارا میں مزدوروں کی ایک پارٹی کی تشکیل پر بہت زور دیا اور ان اسباب و

وجوہ کو ظاہر کیا جو ایسی پارٹی کے قیام کے مقتضی تھے۔ بالخصوص اس نے اپنی کتاب (What is to be done?) میں نہایت مدلل طریقہ سے پارٹی کی ضرورت کو ثابت کیا۔ لینن نے اپنے اخبار میں مجوزہ پارٹی کا پروگرام بھی پیش کیا اور مزدوروں کی جدوجہد کے آخری مقصد کو واضح کیا۔ لینن کی تبلیغی جدوجہد بے اثر نہیں رہی۔ معاشرتی جمہوری پارٹی کی دوسری کانگریس ۱۹۰۳ء میں پہلے بمقام برسلز اور پھر لندن میں منعقد ہوئی۔ اس کانگریس میں کل (۴۳) مندوبین شریک تھے جو (۲۶) مختلف تنظیمات کے نمائندے تھے۔ ان میں سے (۳۳) مندوبین اسکارا کے پیش کردہ پروگرام سے بالکل متفق تھے۔ لیکن بقیہ مندوبین اس سے اختلاف رکھتے تھے۔ دو مسائل خاص طور پر مختلف فیہ تھے۔ اولاً پرولتاری آمریت کا قیام۔ دوئم روس کی مختلف اقوام کے حق خودارادیت کا مسئلہ۔ پہلے مسئلہ کے متعلق ایک گروہ کا خیال تھا کہ چونکہ دوسرے ممالک کی معاشرتی جمہوری پارٹیوں نے اس کو اپنے پروگرام کا جزو نہیں بنایا تھا اس لیے مجوزہ روسی پارٹی کو بھی اس بارے میں سکوت اختیار کرنا چاہیے۔ دوسرے مسئلہ کے متعلق بھی ایک گروہ کا خیال یہی تھا کہ ابھی اس مسئلہ کو چھیڑنا ٹھیک نہیں۔ بالآخر کانگریس نے اسکارا کا تجویز کردہ پروگرام منظور کرلیا جس کے دو اجزا تھے۔ ایک جز فوری مقاصد سے متعلق تھا اور ایک آخری مقصد سے تعلق رکھتا تھا۔ فوری مقاصد میں یہ امور شامل تھے۔ حکومت زار کا خاتمہ، جمہوری حکومت کا قیام، (۸) گھنٹوں کا دن، غلامی کے تمام رسوم اور باقیات کا کامل استیصال۔ آخری مقصد یہ تھا کہ اشتراکی انقلاب برپا کر کے سرمایہ داروں کا خاتمہ کر دیا جائے اور ملک میں پرولتاریہ آمریت قائم ہو جائے۔ اس مسئلہ پر بھی کانگریس کے مندوبین کے مابین سخت اختلاف رائے تھا کہ مجوزہ پارٹی کو کن اصولوں پر منظم کیا جائے۔ لینن اور اس کے ہم خیال مندوبین کی رائے یہ تھی کہ پارٹی میں شرکت کے قواعد سخت ہونے چاہئیں اور اس میں صرف ایسے لوگوں کو شریک کیا جانا چاہیے جو نہ صرف پارٹی کے مرتبہ پروگرام پر کاربند ہوں اور اسے مالی امداد دیتے ہوں بلکہ پارٹی کی مختلف کمیٹیوں اور مجالس میں بھی عملی شرکت کریں۔ یعنی لینن پارٹی میں صرف ایسے اشخاص کو لینا چاہتا تھا جو عملی

نظم کے پابند اور پارٹی کی مرکزی قیادت کے تابع رہنے پر آمادہ ہوں۔ مارٹو (Martoo)
اور اس کے دو ساتھی پہلے دو شرائط سے متفق تھے مگر ان کے خیال میں یہ ضروری نہیں تھا کہ پارٹی
کے تمام اراکین لازمی طور پر اس کی تمام کمیٹیوں اور مجلسوں کے عملی پروگرام میں شریک ہوں۔
اس گروہ کی مخالفت کے باوجود کانگریس میں لینن اور اس کے ہم خیالوں کو ایک غالب
اکثریت کی تائید حاصل تھی۔ اس لیے ان لوگوں کو بالشویک کہا جاتا تھا جس کے معنی اکثریت کے
ہیں۔ دوسرے فریق کو منشویک یعنی اقلیت کے نام سے موسوم کیا گیا۔ دوسری کانگریس کے بعد
منشویکوں اور بالشویکوں کی کشمکش میں اور زیادہ شدت پیدا ہو گئی۔ منشویکوں کی کوشش یہ تھی
کہ وہ پارٹی کے مرکزی اداروں میں غلبہ حاصل کریں۔ انھوں نے مطالبہ کیا کہ ان کے نمائندوں
کو اسکارا کی مجلس ادارت اور پارٹی کی مرکزی کمیٹی میں جگہ دی جائے۔ بالشویکوں نے ان مطالبات
کو ٹھکرا دیا۔ اس پر منشویکوں نے خفیہ طور پر ایک نئی مخالف پارٹی کی تشکیل کی۔ منشویکوں کو پلکھانو
کی امداد و اعانت حاصل تھی۔ پلکھانو ابتداءً مصلحت پسند عناصر سے مصالحت کرنے کا حامی
تھا۔ بعد میں وہ خود مصلحت پسندی پر اتر آیا۔ اس نے مطالبہ کیا کہ اسکارا کی مجلس ادارت میں سابقہ
منشویکی مدیروں کو جنھیں دوسری کانگریس نے حلقہ ادارت سے خارج کر دیا تھا از سر نو شامل کر لیا
جائے۔ لینن کو یہ مطالبہ منظور نہ تھا اس لیے اس نے اسکارا کی مجلس ادارت سے استعفا دیدیا تاکہ
مرکزی کمیٹی میں اپنی پوزیشن مضبوط کر کے وہاں سے مصلحت پرست عناصر پر ضرب لگائے۔ لینن
کے استعفیٰ کے بعد پلکھانو نے سابقہ منشویکی مدیروں کو اسکارا کی مجلس ادارت میں شریک کر لیا۔
اس کے بعد سے یہ اخبار منشویکوں کا ترجمان اور آلۂ کار بن گیا۔ اسکارا کے ذریعہ منشویکوں نے
لینن اور اس کے ہمنواؤں کے خلاف پروپگنڈا کرنا شروع کیا اور اس خیال کی اشاعت کی کہ
پارٹی میں آزادی پسند افراد اور گروہوں کو شرکت کی اجازت ہونی چاہیے یعنی پارٹی میں وہ لوگ
بھی شریک کر لیے جائیں جو کسی مرکزی قیادت کے تابع نہیں رہنا چاہتے ہیں۔ ان کا مطالبہ یہ تھا
کہ پارٹی میں ہر ہڑتالی مزدور اور ہر صاحب فکر اور صاحب قلم کو جو پارٹی کا ہمدرد ہو جگہ دی جائی

جاہیے۔ ان نظریات کو توڑنے کے لیے لینن نے اپنی کتاب One Step Forward Two Steps Back، تصنیف کی۔ اس میں لینن نے بتایا کہ پارٹی طبقۂ عمال (Workers) کا ایک اہم جزء ہے مگر وہ اس طبقہ کے دوسرے اجزا یعنی عام مزدوروں سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ وہ طبقۂ مذکورہ کا کوئی معمولی حصہ یا گروہ نہیں بلکہ اس کا ہراول ہے اور طبقاتی احساس و شعور کے لحاظ سے وہ طبقۂ عمال کے تمام دوسرے گروہوں سے فائق و برتر ہے یعنی اس میں طبقاتی احساس و شعور کمال درجہ کو پہنچ گیا ہے۔ دوسرے گروہوں کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ یہ گروہ سوسائٹی کے عام حالات، اس کی نشو و نما کے قوانین اور طبقاتی کشمکش کے اتار چڑھاؤ سے جتنی واقفیت رکھتا ہے عام مزدوروں کو اس کی عشر عشیر واقفیت بھی نہیں ہے۔ اس لیے مزدوروں کی رہنمائی بھی اسی گروہ یعنی پارٹی کا کام ہے۔ پارٹی کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو عام مزدوروں کی سطح پر گرائے۔ اس کا فرض تو یہ ہے کہ مزدوروں کو اپنی بلند سطح تک کھینچ لائے۔ البتہ پارٹی کو عام مزدوروں سے الگ تھلگ رہنا نہیں چاہیے کیونکہ عوام سے گہرا ربط قائم کیے بغیر پارٹی اپنی جدوجہد میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی ہے۔ لینن نے یہ خیال بھی ظاہر کیا کہ مزدوروں کا متحد الفکر اور متفق الخیال ہونا کامیابی کے لیے کافی نہیں ہے جب تک کہ تصوراتی اور فکری اتحاد خارجی تنظیم کی مادی صورت نہ اختیار کرے۔

۱۹۰۴ء میں دوغلا بالشویکوں کی مدد سے منشویکوں نے مرکزی کمیٹی میں غلبہ حاصل کر لیا۔ اسکرا سے تو بالشویک پہلے ہی بے دخل ہو چکے تھے۔ اب مرکزی کمیٹی میں بے اثر ہو جانے کی وجہ سے ان کا موقف بہت خراب ہو گیا۔ اس لیے بالشویکوں کے لیے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ اپنا اخبار الگ شائع کریں اور ایک نئی مرکزی کمیٹی تشکیل دینے کی کوشش کریں جس میں انھیں اثر و رسوخ حاصل ہو۔ اس غرض سے وہ پارٹی کی تیسری کانگریس منعقد کرنا چاہتے تھے۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم تیسری کانگریس کا کچھ حال بیان کریں ہمیں اس دور کے سیاسی حالات پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے۔

۱۹۰۵ء کا انقلاب | جنوری ۱۹۰۵ء میں روس اور جاپان کی جنگ شروع ہوئی جس میں

روس کو کئی شکستیں اٹھانی پڑیں۔ ان شکستوں نے حکومت کو عوام کی نظروں میں گرا دیا اور انھیں یہ محسوس ہو گیا کہ زار کی حکومت اندر سے کھوکھلی ہو چکی ہے۔ دسمبر ۱۹۰۴ء میں بالشویکی لیڈروں کی سرکردگی میں باکو کے مزدوروں نے ایک منظم ہڑتال شروع کی۔ اس ہڑتال میں مزدوروں کو فتح ہوئی اور تیل کے چشموں کے مالکوں کو ان کے ساتھ ایک اجتماعی عہد و پیمان کرنا پڑا۔ باکو کی ہڑتال آنے والے طوفان کی پہلی کڑی تھی۔ ۳ر جنوری ۱۹۰۵ء کو سینٹ پیٹرزبرگ کے ایک بڑے کارخانہ کے مزدوروں نے ہڑتال کر دی۔ اس ہڑتال کا اثر متعدی ہو گیا اور تمام شہروں کے مزدوروں نے ہڑتالیں کرنی شروع کیں۔ ساتھ ہی مزدوروں نے زار روس کے نام ایک عرضی نامہ مرتب کیا جس میں نہایت ادب اور عاجزی سے انھوں نے اپنے مطالبات پیش کیے۔ بالشویکوں نے اپنا اثر ڈال کر اس عرضی میں بعض سیاسی مطالبات بھی شامل کروا دیے۔ مثلاً تحریر و تقریر اور اجتماع و تنظیم کی آزادی، روس کی ہیئت سیاسی کی اصلاح کے لیے ایک مجلس دستور ساز کا قیام، کلیسا اور ریاست کی علٰحدگی، جنگ کا فوری خاتمہ، آٹھ گھنٹے کا دن، کسانوں کو زمین عطا کرنے کا مطالبہ۔ اگرچہ بالشویکوں نے مزدوروں کو سمجھانے کی کوشش کی کہ زار کے سامنے اظہار عجز و نیاز مندی سے کچھ حاصل نہ ہوگا اور وہ اپنے مطالبات صرف طاقت کے زور سے منوا سکتے ہیں لیکن مزدوروں کو ابھی تک زار روس کی معدلت پسندی پر اعتماد تھا۔ ۹ر جنوری کی صبح کو مزدوروں کا ایک عظیم الشان جلوس زار کے سرمائی محل کے سامنے جمع ہوا۔ زار نکولاس نے مجمع پر گولی چلانے کا حکم دیا جس سے دو ہزار سے زیادہ مزدور ہلاک ہوئے۔ جونہی اس قتل عام کی خبر پھیلی ہر طرف غیظ و غضب کی آگ بھڑک اٹھی اور ہڑتالیں شروع ہو گئیں۔ جنوری میں ہڑتالیوں کی تعداد چار لاکھ چالیس ہزار تک پہنچ گئی۔ شہروں سے یہ شورش دیہاتوں میں پھیلنی شروع ہوئی۔ کسان زمینداروں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کی زمینوں پر قبضہ کر لیا اور ان کے محلات میں آگ لگا دی۔ مزدوروں اور کسانوں کی شورش اور جنگ میں شکستوں کے باعث فوجیوں اور ملاحوں نے بھی بغاوت کر دی۔ زار کی حکومت نے بزور شمشیر اس عام ہیجان کو رفع کرنا چاہا مگر اسے بہت

جلد محسوس ہو گیا کہ صرف فوجی طاقت سے اس شورش کو رفع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے اس نے انقلاب کے شعلوں کو بجھانے کے لیے عوام سے وعدہ کیا کہ ایک نیابتی مجلس زیکی سوبیر، ڈیوما (Dumas) قائم کی جائے گی جس میں عوام کے نمائندوں کو صلاح و مشورہ کی غرض سے شریک کیا جائے گا۔ چنانچہ زار نے اپنے وزیر بولیجین (Bulygin) کو ہدایت دی کہ وہ مجوزہ ڈیوما کا دستور مرتب کرے لیکن اس امر کو ملحوظ رکھے کہ ڈیوما کو قانون سازی کا اختیار نہ حاصل ہوگا۔ بالشویکوں نے اعلان کر دیا کہ وہ ڈیوما کا مقاطعہ کریں گے لیکن منشویکوں نے طے کیا کہ وہ ڈیوما میں شریک ہوں گے۔

۱۹۰۵ء کی شورش نے ملک کی تمام پارٹیوں میں حرکت پیدا کر دی۔ روس کی معاشرتی جمہوری پارٹی اس وقت دو بڑے گروہوں یعنی بالشویکوں اور منشویکوں پر مشتمل تھی۔ ان دونوں کے اختلافات نے ابھی تک پارٹی کی وحدت کو نہیں توڑا تھا۔ اور بظاہر یہ دونوں ایک ہی پارٹی کے دو مختلف اجزا تھے لیکن حقیقتاً یہ دونوں فریق ایک دوسرے سے بالکل الگ تھے اور ان کی حیثیت مستقل پارٹیوں کی سی تھی جن کا پریس اور مرکز جدا جدا تھا۔ اس صورت حال کو درست کرنے کے لیے بالشویک پارٹی کی تیسری کانگریس منعقد کرنا چاہتے تھے تاکہ ایک متفقہ پالیسی اور طریق کار کا تعین کیا جائے اور اکثریت جو تصفیہ کرے اسے اقلیت تسلیم کرے۔ لیکن منشویکوں نے کانگریس کے انعقاد کی مخالفت کی اور جب بالشویکوں نے تیسری کانگریس کے انعقاد کا اعلان کیا تو انھوں نے اپنی کانگریس الگ منعقد کرنے کا تصفیہ کیا۔ بہر حال روسی معاشرتی جمہوری پارٹی کی تیسری کانگریس اپریل ۱۹۰۵ء میں بمقام لندن منعقد ہوئی جس میں (۲۴) مندوبین شریک تھے جو (۲۰) بالشویکی تنظیموں کی نمائندگی کر رہے تھے۔ منشویکوں نے اپنی کانگریس جنیوا میں منعقد کی۔ دو کانگریسوں میں تقریباً یکساں مسائل زیر بحث تھے یعنی انقلاب برپا کرنے کی تدابیر اور طریق کار۔ بالشویکوں کی کانگریس اس نتیجہ پر پہنچی کہ باوجودیکہ ۱۹۰۵ء کی انقلابی جدوجہد درمیانی طبقہ کی جدوجہد ہے جس کا مقصد صرف یہ ہے کہ نظام سرمایہ داری کو علیٰ حالہٖ باقی رکھتے ہوئے اس میں چند سیاسی اور معاشی

حقوق حاصل نہ کیے جائیں لیکن پرولتاری طبقہ اس انقلاب کی کامیابی سے بہت زیادہ تعلق خاطر رکھتا ہے کیونکہ اس کی کامیابی ہی سے وہ سیاسی معاشی اور مدنی حقوق حاصل ہوں گے جن سے فائدہ اٹھا کر پرولتاریہ یعنی عام مزدور اپنی تنظیم مستحکم کرے گا اور سیاسی جد و جہد کے طریقوں میں تجربہ حاصل کر کے بالآخر درمیانی اعتدال پسند طبقوں کے حاصل کردہ حقوق و مراعات سے ایک قدم آگے بڑھا کے پرولتاری انقلاب برپا کرے گا۔ اس مقصد کے لیے پرولتاریہ یعنی مزدوروں کو کسانوں کا تعاون حاصل کرنا ضروری ہے کیونکہ کسانوں کو ساتھ لیے بغیر سرمایہ داروں کے ایک بڑے حصے یعنی زمینداروں کی طاقت کو ہٹایا نہیں جا سکتا ہے۔ جمہوریت پسند درمیانی طبقات کو اس مکمل پرولتاری انقلاب سے کوئی دلچسپی نہیں ہے کیونکہ وہ مزدوروں اور کسانوں کے مقابلہ میں زار روس کی سیادت کو ایک مخالف قوت کی حیثیت سے باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے اقتدار کو صرف آئینی شکل دینا چاہتے ہیں اس لیے بہت ممکن ہے کہ جمہوریت پسند درمیانی طبقہ دستوری بادشاہت کی بنیاد پر زار روس کی حکومت سے مصالحت کرے اور انقلاب کو پایۂ تکمیل تک پہنچنے سے روک دے۔ انقلاب کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ سیاسی تحریک کی رہنمائی پرولتاریہ کے ہاتھ میں ہو اور انھیں کسانوں کی تائید اور ہمدردی حاصل ہو۔ نیز ایک نمائندہ مجلس دستور ساز کا انعقاد عمل میں آئے۔ علاوہ ازیں انقلاب کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اشتراکی جمہوری پارٹی کسی ایسے موقعہ کو ہاتھ سے نہ جانے دے جس میں اس کے لیے عارضی انقلابی حکومت بنانے کا امکان موجود ہو۔

منشویکوں کی تدابیر جنگ اور سیاسی طریق کار جداگانہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ملک میں جو انقلاب واقع ہو رہا ہے وہ چونکہ درمیانی طبقوں کا انقلاب ہے اس لیے اس کی رہنمائی بھی انہی طبقوں کو کرنی چاہیے اور پرولتاریہ کو اپنے ہاتھ میں رہنمائی لینے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے پرولتاریہ کو کسانوں کے ساتھ تعلقات قائم نہیں کرنے چاہئیں بلکہ درمیانی اعتدال پسند طبقوں کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہیے جو اس وقت سیاسی تحریک کے رہنما ہیں۔ سب سے

ضروری بات یہ ہے کہ اس وقت پرولتاریہ اپنے انقلابی انداز سے درمیانی طبقوں کو خوفزدہ نہ کرے کیونکہ اگر پرولتاریہ کی انتہا پسندی اور انقلابی طرز و انداز سے ڈر کر انھوں نے اپنی سیاسی جد و جہد کو ملتوی کر دیا یا روس کی حکومت سے مصالحت کر لی تو انقلاب کے مواقع کم ہو جائیں گے۔ انقلاب کی تکمیل کے لیے بہتر یہی ہوگا کہ کوئی نیابتی مجلس زمسکی سوبر یا ڈیوما کی مانند قائم ہو جائے جس پر مزدور طبقہ باہر سے اپنا اثر ڈال سکے اور اس بیرونی دباؤ کے ذریعہ نیابتی مجلس کو مجلس دستور ساز میں تبدیل کروا دے۔ پرولتاریہ کو اپنے معاشی حقوق کے استقرار پر توجہ کرنی چاہیے اور اس انقلاب کی رہنمائی درمیانی طبقوں پر چھوڑ دینی چاہیے کیونکہ یہ ایک عام سیاسی انقلاب ہے جو پرولتاریہ سے مخصوص طور پر متعلق نہیں ہے۔

لینن نے اس طریق کار کو غلط ثابت کرتے ہوئے اس امر پر زور دیا کہ پرولتاریہ کو انقلابی حکومت میں بہرحال حصہ لینا چاہیے تاکہ جمہوری انقلاب کو اشتراکی انقلاب میں تبدیل کر دیا جائے۔ باہر سے تماشائی بنکر جمہوری انقلاب کی رفتار کو دیکھتے رہنا یا اس پر اثر ڈالنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔ پرولتاریہ کو چاہیے کہ وہ انقلابی تحریک کی رہنمائی اپنے ہاتھ میں لے لے اور جمہوری انقلاب میں پوری طرح شرکت کر کے اسے اشتراکی انقلاب کے لیے ایک زینہ بنا دے۔ یہ نقطۂ نظر مغربی یورپ کے معاشرتی جمہوریوں کے نظریات سے بالکل جداگانہ تھا کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ اشتراکی انقلاب اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتا ہے جب تک جمہوری انقلاب پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ جائے اور اس کے تحت سرمایہ داری کو خوب اچھی طرح پھلنے پھولنے کا موقع نہ ملے کیونکہ مارکس نے اپنی تصنیفات میں اس بات پر بہت زور دیا تھا کہ پرانے نظام معیشت کے اندر سے کوئی نیا نظام اسی وقت نمودار ہوتا ہے جب پرانا نظام اپنی ترقی اور عروج کی تمام منزلیں طے کر لے۔ اس لیے معاشرتی جمہوریوں کا یہ کہنا تھا کہ جب تک روس میں جمہوری نظام حکومت کے تحت سرمایہ داری اپنی ترقی کے منتہا کو نہ پہنچ جائے اشتراکی نظام معیشت قائم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

سنہ ۱۹۰۵ء کے موسم خزاں میں انقلابی تحریک پورے زور پر تھی۔ ستمبر میں ماسکو اور تمام

دوسرے شہروں کے مطابع میں ہڑتال ہوئی۔ اکتوبر میں ریلوے کے مزدوروں نے ہڑتال شروع کی جس کی وجہ سے ریلوں اور تار گھروں کا کاروبار بند ہو گیا۔ اس کے بعد ہر کارخانے اور گرنی میں ہڑتالیں شروع ہو گئیں جنھوں نے سارے ملک کو تہ و بالا کر دیا۔ زار اور اس کی حکومت نے خوفزدہ ہو کر ۱۷ر اکتوبر ۱۹۰۵ء کو ایک اعلان کیا جس میں مدنی آزادیاں عطا کرنے کا وعدہ کیا گیا۔ شخصی آزادی، ضمیر و مذہب کی آزادی۔ تقریر و تحریر اور اجتماع کی آزادی کا پیشکش کیا گیا تھا اور ایک قانون ساز ڈیوما کے انعقاد کا ارادہ ظاہر کیا گیا تھا۔ اس طرح بولیجن کی ڈیوما جس کی حیثیت محض مشاورتی تھی ختم ہو گئی۔ لیکن یہ اعلان محض ایک دھوکا تھا۔ زار اور اس کی حکومت محض وقت ٹال رہے تھے تاکہ انقلابی تحریک کا ہیجان کم ہو جائے۔ اس لیے بالشویکوں نے مزدوروں کو بتانا شروع کیا کہ یہ اعلان ایک دام فریب ہے۔ انھوں نے مزدوروں کو ابھارا کہ وہ مسلح ہو جائیں اور بغاوت کی تیاری کریں۔ چنانچہ مزدوروں نے مسلح جمعیتیں بنانی شروع کیں۔ اکتوبر کی عام ہڑتال کے زمانہ میں مزدوروں نے ایک نئی قسم کی تنظیم کی بنا ڈالی جو بعد میں "نائبین عمال کے سویٹ" (Soviet of Workers' Deputies) کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ سویٹ مختلف کارخانوں اور گرنیوں کے مزدوروں کے منتخب کردہ نمائندوں پر مشتمل تھے اور ان میں عام انقلابی عناصر جمع تھے۔ پہلے یہ سویٹ سینٹ پیٹرزبرگ میں قائم ہوئے اور اس کے بعد ماسکو میں سینٹ پیٹرزبرگ کا سویٹ چونکہ روس کے صنعتی مرکز اور دارالسلطنت کا مرکز تھا اس لیے اس نے ۱۹۰۵ء کی انقلابی شورش میں سب سے زیادہ نمایاں حصہ لیا۔ دسمبر ۱۹۰۵ء میں سارے ملک میں سویٹ قائم ہو گئے اور یہ کوشش شروع ہوئی کہ فوجیوں اور ملاحوں کے بھی عمال سویٹ قائم کیے جائیں۔ اور پھر انھیں مزدوروں کے سویٹ سے متحد کر دیا جائے۔ اکتوبر اور نومبر ۱۹۰۵ء میں انقلابی تحریک اپنے منتہائے شباب کو پہنچ گئی اور مسلح بغاوت کی صورت میں نمودار ہوئی۔ بالشویکوں نے مزدوروں اور کسانوں کو مسلح کرنے میں بڑی ہمت اور پامردی کا ثبوت دیا۔ انھوں نے بیرونی ممالک سے خفیہ طور پر اسلحہ خرید کر کسانوں اور مزدوروں میں

تقسیم کیا۔ نومبر ۱۹۰۵ء میں لینن جو ابھی تک ملک سے باہر تھا روس واپس آیا۔ اسی زمانہ میں اسٹالن کوہ قاف کے علاقہ میں انقلابی کام کر رہا تھا لیکن دونوں ایک دوسرے سے شخصی طور پر متعارف نہ تھے۔ دسمبر ۱۹۰۵ء میں فنلینڈ میں بالشویکوں کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں لینن اور اسٹالن میں پہلی مرتبہ ملاقات ہوئی۔ اسی عرصہ میں مزدوروں کی ایک مسلح بغاوت شروع ہو گئی۔ اس لیے لینن کے مشورہ پر کانفرنس نے اپنا کام جلد ختم کر دیا اور لیڈر اپنے اپنے مقامات پر واپس چلے گئے تاکہ بغاوت کی رہنمائی کر سکیں۔ زار روس کی حکومت بھی غافل نہ تھی۔ جاپان سے صلح ہو جانے کے بعد زار کی حکومت کو سانس لینے کا موقع مل گیا۔ اور اس نے انقلابی تحریک کو کچلنے میں پوری طاقت صرف کر دی۔ لیکن زار نے صرف تشدد کے حربہ پر ہی بس نہیں کیا بلکہ دسمبر ۱۹۰۵ء میں ایک قانون نافذ کیا جس کے ذریعہ ایک نئی قانون ساز ڈیوما کے لیے انتخابات کا طریقہ معین کیا گیا۔ یہ انتخابی قانون جمہوری اصولوں کے منافی تھا کیونکہ اس میں تقریباً نصف آبادی کو حق رائے دہی سے محروم رکھا گیا تھا۔ اور انتخابات کا طریقہ بھی بالراست نہ تھا بلکہ بالواسطہ جس کا منشا یہ تھا کہ ڈیوما میں سرمایہ داروں اور زمینداروں کے نمائندوں کی اکثریت رہے۔ ادھر نئے انتخابی قانون کے باوجود زار کی حکومت کے خلاف مزدوروں کی جد و جہد جاری تھی۔ اس جد و جہد کے دوران میں مزدوروں نے محسوس کیا کہ پارٹی میں پورا پورا اتحاد نہیں ہے۔ اس لیے انھوں نے مطالبہ کیا کہ پارٹی کی کانگریس منعقد کی جائے۔ اور پارٹی کے تمام مختلف الخیال عناصر کو ایک مرکز پر جمع کیا جائے۔ چنانچہ اپریل ۱۹۰۶ء میں بمقام سٹاکہوم (سویڈن) میں جمہوری معاشرتی پارٹی کی چوتھی کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس کانگریس میں منشویکوں کو تھوڑی سی اکثریت حاصل تھی۔ یہ کانگریس بالشویکوں اور منشویکوں کے درمیان صرف ظاہری اتحاد قائم کر سکی ورنہ دونوں فریق درحقیقت اپنی اپنی الگ جماعتیں اور جداگانہ تخیلات رکھتے تھے۔ کانگریس نے جو مرکزی کمیٹی منتخب کی اس میں ۶ منشویک شریک تھے۔ پارٹی کے صحافتی ترجمان کی ادارتی مجلس پوری کی پوری منشویکوں پر مشتمل تھی۔ چوتھی کانگریس کی منتخب کردہ مرکزی کمیٹی نے بہت جلد

اپنی مصلحت پرستی کا ثبوت دیا اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ یہ کمیٹی عوام کی انقلابی تحریک کو چلانے کی اہلیت نہیں رکھتی ہے۔

اسی درمیان میں پہلی ڈیوما کا انعقاد عمل میں آیا۔ اس ڈیوما کے منتخبہ نمائندے زار کی توقع کے برخلاف آزادرائے رکھنے والے افراد تھے جو زار کی حکومت کے مطیع و منقاد بن کر رہنا نہیں چاہتے تھے اس لیے زار نے اس ڈیوما کو معطل کردیا اور سخت گیری کی پالیسی اختیار کی کیونکہ جاپان سے صلح ہوجانے کے باعث اب اسے بیرونی خرخشوں سے اطمینان ہوگیا تھا۔ اس کے علاوہ انقلابی تحریک کا زور بھی گھٹ گیا تھا۔ زار نے پہلی ڈیوما کو برخاست کرکے دوسری ڈیوما اس لیے منعقد کی کہ شاید اس کے اراکین حکومت کی مرضی کے مطابق کام کرنے پر تیار ہوں لیکن یہ توقع بھی پوری نہیں ہوئی۔ اس لیے جون ۱۹۰۷ء میں دوسری ڈیوما کو بھی برخاست کردیا گیا اور اس کے بجائے تیسری ڈیوما کے انعقاد کا اعلان کیا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ تشدد اور سخت گیری کی پالیسی بھی جاری تھی۔ چنانچہ معاشرتی جمہوری پارٹی کے (٦٥) نائبین کو گرفتار کرکے سائبیریا میں جلاوطن کردیا گیا۔ نیز زار کے وزیر اسٹالی پن (Stolypin) نے مزدوروں اور کسانوں کے خلاف تشدد کی مہم کا آغاز کیا۔ ہزاروں انقلابی کارکنوں اور کسان رہنماؤں کو سولی پر چڑھا دیا گیا اور بالشویکوں کی تمام تنظیموں کو درہم برہم کردیا گیا۔ اس طرح پہلی انقلابی شورش اپنے مقصد میں ناکام رہی۔ اس ناکامی کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مزدوروں اور کسانوں کے مابین کوئی مضبوط اور دیرپا اتحاد قائم نہ ہوسکا۔ کسان زمینداروں کے خلاف تو اٹھ کھڑے ہوئے لیکن انھوں نے زمینداروں کی طاقت کو کچلنے، زار اور اس کی حکومت کو برباد کرنا ضروری نہیں سمجھا حالانکہ زار روس زمینداروں کا سب سے بڑا پشت پناہ تھا۔ کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو زار پر اعتماد تھا اور انھوں نے ڈیوما سے بھی بہت کچھ توقعات قائم کر رکھی تھیں۔ اسی وجہ سے کسانوں کا ایک معتدبہ گروہ زار کی حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے مزدوروں سے اتحاد کرنے پر راضی نہیں تھا۔ کسانوں اور مزدوروں کا عدم اتحاد فوجی سپاہیوں کے رویہ پر بھی اثر انداز ہوا کیونکہ فوج کا بیشتر حصہ کسانوں کی آبادی میں

سے بھرتی کیا گیا تھا۔ مزدوروں کا طبقہ بھی جو انقلابی تحریک کا رہنما تھا، باہم متحد نہ تھا۔ مزدوروں کی پارٹی دو مختلف الخیال گروہوں یعنی بالشویکوں اور منشویکوں پر مشتمل تھی جن میں بالشویک زار اور اس کی حکومت کو نیست و نابود کرنا چاہتے تھے لیکن منشویک مصالحت پسندی کی حکمت عملی پر کاربند تھے اور کسی راہ پر استقلال اور ثابت قدمی کے ساتھ گامزن نہ تھے۔

عہدِ رجعت تیسری ڈیوما کے انتخاب کے لیے جو قانون وضع کیا گیا تھا اس میں اس امر کا پورا پورا لحاظ کیا گیا تھا کہ زمینداروں، تاجروں اور صناعوں کی ڈیوما میں اکثریت رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تیسری ڈیوما حکومت کے ہواخواہوں پر مشتمل تھی جنھوں نے حکومت کے قوانین اور پالیسی کی تائید کی۔ اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر اور یہ محسوس کر کے کہ حکومت کسانوں کا اعتماد کھوتی جا رہی ہے زار نے کسانوں کے اندر ایک نئی جماعت پیدا کرنے کی تدبیر سوچی جو زار اور اس کی حکومت کی وفادار ہو۔ چنانچہ ۶؍ نومبر ۱۹۰۶ء کو اسٹالی پن نے ایک جدید زرعی قانون نافذ کیا۔ اس سے قبل روس میں زمین کی مشترکہ ملکیت کا رواج تھا۔ یعنی ہر گانوں کی اراضی مجموعی حیثیت سے باشندوں کی ملکیت ہوتی تھی۔ فرداً فرداً کوئی کسان اراضی کا مالک نہ تھا۔ البتہ مجموعی زرعی پیداوار باشندوں پر تقسیم کر دی جاتی تھی۔ اس قسم کے گانوں کو میر (Mir) کہا جاتا تھا۔ اسٹالی پن نے یہ سوچا کہ اگر اراضی کی انفرادی ملکیت کو رواج دینے کے لیے زمینات فرداً فرداً کسانوں اور چھوٹے چھوٹے زمینداروں میں تقسیم کر دی جائیں تو یہ زمیندار حکومت کے پشت پناہ بن جائیں گے کیونکہ حکومت کی عنایت ہی سے انھیں زمین کی ملکیت حاصل ہوگی۔ چنانچہ نئے قانون کی رو سے کسانوں کو اجازت دیدی گئی کہ وہ چاہیں تو مشترکہ اراضی کو چھوڑ کر اپنی اراضی الگ کر لیں اور انفرادی طور پر کاشت کریں۔ اسی طرح کسانوں کو اپنی اراضی فروخت کرنے کا حق بھی دیدیا گیا۔ اس سے قبل مشترکہ اراضی کی خرید و فروخت ممنوع تھی۔ اس قانون کی وجہ سے مالدار کسانوں کو موقع مل گیا کہ وہ جتنی اراضی چاہیں خرید لیں۔ ادھر غریب کسانوں نے جو اب تک بالکل مجبور تھے اپنی معاشی تکالیف سے تنگ آکر زمینیں بیچنا شروع کر دیں۔ چند ہی سال کے عرصہ میں تقریباً دس لاکھ کسانوں کے ہاتھ سے

ان کی زمینداریاں نکل گئیں اور وہ معاشی حیثیت سے بالکل بے وسیلہ اور بے معاش ہو گئے۔ ساتھ ہی مالدار کسانوں (کلاک) کی تعداد میں نمایاں اضافہ ہوا۔ ان مالدار کسانوں نے اپنے روپیہ کے زور سے بڑی بڑی جائدادیں حاصل کر لیں جن پر وہی کسان مزدوروں کی حیثیت سے کام کرتے تھے جو کچھ عرصہ پیشتر ان زمینوں کے مالک تھے۔ اس طرح کسانوں کی ایک بہت بڑی تعداد زرعی مزدوروں کی حیثیت اختیار کرنے پر مجبور ہو گئی۔

صنعت و حرفت کے دائرہ میں روس اپنی تمام ترقیوں کے باوجود ابھی مغربی یورپ کے ممالک کی بہ نسبت بہت پسماندہ تھا۔ روس میں ابھی تک نہ مشینیں بنتی تھیں اور نہ مشینوں کے پرزے۔ مشینوں کی فراہمی کے لیے روس دیگر مغربی ممالک کی درآمدات کا محتاج تھا۔ مصنوعی کھاد کے لیے بھی وہ دوسرے ممالک کا دست نگر تھا۔ اسلحہ سازی میں بھی وہ مغربی یورپ سے بہت پیچھے تھا۔ اس صنعتی پسماندگی کا نتیجہ یہ تھا کہ روسی صنعت اور خود زار روس کی حکومت مغربی یورپ کے سرمایہ داروں کی امداد و اعانت کے بغیر ایک پل بھی قائم نہیں رہ سکتی تھی۔ کوئلہ، تیل، برقی سامان اور دھاتوں کی صنعتیں بیرونی سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ بیرونی سرمایہ داروں کی گرفت روس پر بہت مضبوط تھی اور ان کی مدد سے زار روس اور ان کی حکومت انقلابی تحریک کو مٹانے کیلیے ہر قسم کی ظالمانہ تدابیر اختیار کرنے پر تیار رہتے۔

یہ دور انقلابی تحریک کا عہد تنزل تھا۔ اس تحریک نے اپنے عروج کے زمانہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی تنظیم پیدا کر لی تھی لیکن اب اس میں خرابیاں پیدا ہونے لگیں تھیں۔ پارٹی کی رکنیت بھی گھٹ گئی تھی بہت سے اہل قلم اور اہل فکر اشخاص جو درمیانی طبقوں سے تعلق رکھتے تھے اور تحریک سے وابستہ تھے اب اس سے الگ ہو گئے۔ منشویکوں نے بھی تحریک کے مستقبل کے متعلق مایوسانہ نقطہ نظر اختیار کیا۔ لیکن بالشویکوں نے امید کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ بالشویکوں کا خیال تھا کہ ابھی وہ اسباب دور نہیں ہوئے ہیں جن سے تحریک وجود میں آئی اور پروان چڑھی تھی۔ مزدوروں کو آٹھ گھنٹے کا دن اب تک حاصل نہیں ہوا تھا۔ زار کی استبدادی حکومت بدستور قائم تھی۔ سنہ ۱۹۰۵ء

کی عطا کردہ آزادیاں جنھیں درمیان میں واپس لے لیا گیا تھا اب تک بحال نہیں کی گئی تھیں۔ اس وجہ سے بالشویکوں کی یہ توقع بیجا نہ تھی کہ انقلاب کے شعلے ایک بار پھر بھڑک اٹھیں گے۔ چنانچہ بالشویکوں نے تحریک کے دور تنزل میں عوام اور جمہور کے سامنے ان کے بنیادی مطالبات بار بار پیش کیے تاکہ ان کی یاد تازہ رہے۔ البتہ بالشویکوں نے تحریک کو رو بزوال پاکر اپنی تدابیر اور طریق کار میں تبدیلی کر دی۔ انھوں نے جارحانہ طرز عمل کے بجائے مدافعانہ رویہ اختیار کیا اور علانیہ شورش برپا کرنے کے بجائے خفیہ تنظیمیں قائم کر دیں۔ غیر قانونی کارروائیوں کے ساتھ ساتھ جو خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی تھیں انھوں نے آئینی جد و جہد بھی جاری رکھی، نیز وہ مزدوروں کی انجمنوں میں داخل ہو کر کام کرنے لگے جو قانون کی رو سے جائز قرار دی گئی تھیں۔ اسی طرح پارٹی کا عوام سے ربط قائم رکھنے کے لیے انھوں نے فی الوقت قانون کی سہولتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

بالشویکوں کی جداگانہ پارٹی کا قیام

تحریک کے دور تنزل میں منشویکوں کا انقلابی جذبہ بالکل سرد پڑ گیا اور انھوں نے سرمایہ داروں اور اعتدال پسند عناصر کے ساتھ مصالحانہ رویہ اختیار کرنا شروع کیا بلکہ اس سے بھی گذر کر ایک اصلاح پسند پارٹی کی داغ بیل ڈالنے کی کوشش کرنے لگے۔ اس طرح انھوں نے انقلابی تحریک کے ساتھ عین وقت پر بے وفائی کی۔ بالشویکوں نے محسوس کیا کہ اگر اب بھی وہ اپنی الگ پارٹی نہیں بنائیں گے بلکہ منشویکوں کے ساتھ بدستور ایک ہی پارٹی میں شامل رہیں گے تو انھیں منشویکوں کے اعمال و افعال اور ان کی منافقانہ روش کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا۔ اس طرح پارٹی کی وحدت نے ان دونوں فریقوں کی مخالفت پر جو پردہ ڈال رکھا تھا اب چاک ہونے لگا اور وہ ظاہری اتحاد ٹوٹ گیا جو مخالفتوں کے باوجود اب تک بالشویکوں اور منشویکوں کے درمیان قائم تھا۔ بالشویکوں نے قطعی ارادہ کر لیا کہ اب وہ منشویکوں سے باضابطہ طور پر علیحدہ ہو جائیں گے اور ایک جداگانہ پارٹی قائم کریں گے۔ اس غرض سے انھوں پارٹی کی چھٹی کانگریس کے انعقاد کی تیاری شروع کی جس کے سامنے سب سے اہم مسئلہ ایک جداگانہ پارٹی کی تنظیم کا تھا۔

بالشویکوں اور منشویکوں کے درمیان اصل بنائے نزاع یہ تھی کہ منشویک روس میں بھی اسی نوع
کی معاشرتی جمہوری پارٹی قائم کرنا چاہتے تھے جیسی جرمنی اور فرانس کی معاشرتی جمہوری پارٹیاں تھیں لیکن
وہ دیکھتے تھے کہ بالشویکوں کے اصول اور طریق کار اور مغربی یورپ کی معاشرتی جمہوری پارٹیوں کے طریق کار
میں بین فرق ہے۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ بالشویک بالکل جدید نظریات اور تدابیر کار کے ساتھ میدان
سیاست میں داخل ہوئے ہیں۔ مغربی یورپ کی معاشرتی جمہوری پارٹیاں اس زمانہ میں مارکسی انقلاب
پسندوں اور مصالحانہ روش اختیار کرنے والے عناصر کا ایک عجیب معجون مرکب بن گئی تھیں۔ ان پارٹیوں
میں وہ لوگ بھی تھے جو انقلاب کے حامی تھے اور وہ لوگ بھی جو انقلاب کے مخالف تھے۔ ایسے
عناصر بھی ان پارٹیوں میں بکثرت موجود تھے جو جماعتی تنظیم کی ضرورت کے قائل نہ تھے اور پارٹی کے
قیام کو غیر ضروری سمجھتے تھے۔ ان مختلف الخیال عناصر میں پلہ انھیں لوگوں کا بھاری تھا جو انقلاب
کے بجائے اصلاح کے حامی تھے اور نظام سرمایہ داری سے مصالحت پر آمادہ تھے۔ بالشویکوں نے
محسوس کیا کہ اینجلس کی وفات کے بعد سے معاشرتی جمہوری پارٹیاں معاشرتی انقلاب کے بجائے معاشرتی
اصلاح کے مطالبہ پر اتر آئی تھیں۔ ایسی صورت میں ان مصالحت پسند ابن الوقتوں سے محض
اس لئے ملے رہنا کہ پارٹی کی وحدت کو صدمہ نہ پہنچے انقلابی تحریک کی کامیابی کے لیے ہرگز سود مند
نہیں ہے۔ انقلاب برپا کرنے کے لیے پہلے یہ ضروری ہے کہ انقلابی تحریک کو ایسے تمام عناصر سے
پاک کر دیا جائے خواہ اس سے پارٹی کی ظاہری وحدت کا خاتمہ ہو جائے۔ کیونکہ ایسی پارٹی جو مصالحت
پسند عناصر کے زیر اثر ہو انقلابی تحریک کی صحیح رہنمائی نہیں کر سکتی ہے اور نہ انقلاب کی جانب کوئی
عملی اقدام کر سکتی ہے۔ بالشویک ایسی پارٹی بنانا چاہتے تھے جس میں مصالحت پسندوں کے لیے
کوئی گنجائش نہ ہو اور جو درمیانی اعتدال پسند طبقات کی مخالف ہو۔ بالآخر روس کی معاشرتی جمہوری
پارٹی کی چھٹی کانگریس سنہ ۱۹۱۲ء میں بمقام پراگ منعقد ہوئی اور اس نے منشویکوں کو پارٹی سے خارج
کر دینے کا تصفیہ کیا۔ منشویکوں کے اخراج کے بعد بالشویک پارٹی ایک مستقل اور جداگانہ پارٹی
کی حیثیت سے وجود میں آئی۔ لیکن اس نے اپنا سابقہ نام (معاشرتی جمہوری پارٹی) قائم رکھا اور

۱۹۱۲ء تک وہ اسی نام سے یاد کی جاتی تھی۔ منشویکوں کے اخراج سے بالشویک پارٹی اور زیادہ قوی ہو گئی کیونکہ اب اس میں مصلحت پرست عناصر باقی نہیں رہے۔

۱۹۱۲ء تا ۱۹۱۴ء کا زمانہ اسٹولی پن کا عہدِ جبت اور انقلابی تحریک کا تنزل عارضی تھا۔ مزدوروں کا انقلابی جوش پھر تازہ ہونے لگا۔ ۱۹۱۱ء میں ہڑتالیوں کی تعداد ایک لاکھ سے زائد ہو گئی حالانکہ سالہائے ماسبق میں یہ تعداد پچاس ساٹھ ہزار سے زیادہ نہ تھی۔ لیکن انقلابی جوش کا اصلی وقت اپریل اور مئی ۱۹۱۲ء میں آیا جبکہ سائبیریا میں لینا کے مقام پر سونے کی کانوں میں کام کرنے والے (۵۰۰) مزدوروں کو گولی سے اڑا دیا گیا۔ اس واقعہ کا اثر یہ ہوا کہ سینٹ پیٹرزبرگ، ماسکو اور دوسرے صنعتی شہروں میں مزدوروں نے لینا کے مقتولین کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتے ہوئے ہڑتالیں شروع کر دیں۔ اور ہڑتالیوں کی تعداد تقریباً تین لاکھ ہو گئی۔ اس زمانہ کے معاشی حالات بھی انقلابی تحریک کی توسیع و اشاعت کے لیے موزوں تھے۔ ۱۹۱۰ء میں صنعتی احیا کا ایک دور شروع ہوا۔ بنیادی صنعتوں کی پیداوار میں قابل لحاظ اضافہ ہونے لگا۔ سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی توسیع کے ساتھ ساتھ مزدوروں کی جمعیت بھی بڑھنے لگی۔ اس زمانہ کی صنعتی ترقی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ بنیادی اور کلیدی صنعتوں میں زیادہ پھیلاؤ ہوا۔ ۱۹۰۱ء میں ان مزدوروں کی تعداد جو بڑے بڑے کارخانوں میں کام کرتے تھے مزدوروں کی جملہ تعداد کے مقابلہ میں (۴۶) فیصد تھی لیکن ۱۹۱۰ء میں بڑے بڑے کارخانوں میں کام کرنیوالے مزدوروں کی تعداد مزدوروں کی جملہ تعداد کے مقابلہ میں (۵۴) فی صد ہو گئی جس کے معنی یہ تھے کہ مزدوروں کی نصف سے زائد آبادی بڑے بڑے کارخانوں میں کام کر رہی تھی۔ اعلیٰ صنعتوں میں مزدوروں کا یہ اجتماع عظیم اور اس کے ساتھ ایک ایسی جماعت کا وجود جیسے کہ بالشویک پارٹی تھی انقلابی تحریک کی توسیع و ترقی کا ایک مزید سبب بن گیا۔ مزدوروں کی بڑھتی ہوئی تحریکات اور اجتماعی ہڑتالوں نے کسانوں کو بھی حرکت دی اور انھوں نے اس کشمکش میں حصہ لینا شروع کیا۔ بالشویکی پروپگنڈے کے اثر سے کسان پھر زمینداروں کے خلاف آمادہ بغاوت ہونے لگے۔ انھوں نے زمینداروں [illegible] کو جلانا اور برباد کرنا شروع کر دیا۔ ۱۹۱۰ء کے درمیان کسانوں

کی (۱۴۰۰) شورشیں واقع ہوئیں۔ فوجوں میں بھی باغیانہ ہیجان پیدا ہونے لگا تھا۔ ۱۹۱۳ء میں ترکستان کی افواج نے ایک مسلح بغاوت کر دی۔ سیبسٹوپول اور بحیرہ بالٹک کے بیڑے میں بھی باغیانہ تحریکات رونما ہوئیں۔

۱۹۱۲ء کے موسم گرما میں لینن نے پیرس سے گلیشیا کو نقل مقام کیا تاکہ وہ روس سے نزدیک تر ہو جائے۔ اسی زمانہ میں بالشویکوں نے جمہوریہ پر اپنا اثر بڑھانے اور ان میں انقلابی جوش پیدا کرنے کے لیے روزنامہ پراودا جاری کیا جس کے لفظی معنی سچائی کے ہیں۔ اس اخبار کا پہلا پرچہ اپریل ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا۔ پراودا نے بالشویکوں کی انقلابی جدوجہد میں بڑا حصہ لیا اور عوام کی تائید حاصل کرنے میں بڑی خدمات انجام دیں۔ چونکہ اس اخبار میں روسی حکمرانوں کی مخالفت میں خطوط اور مضامین شائع ہوتے تھے اس لیے حکومت نے ہر طرح اس کی اشاعت کو روکنے کی کوشش کی۔ لیکن جرمانوں اور ضبطیوں کے باوجود اس اخبار نے اپنا کام جاری رکھا۔

۱۹۱۲ء میں حکومت نے چوتھی ڈیوما کے انتخابات منعقد کرنے کا اعلان کیا۔ بالشویکوں نے انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا کیونکہ ڈیوما کی معاشرتی جمہوری پارٹی اور پراودا اخبار ہی دو بالشویکوں کے انقلابی کام کے قانونی ذرائع تھے جن سے استفادہ کرنا ضروری تھا۔ بالشویکوں نے اس انتخاب میں منشویکوں کے تعاون کے بغیر خودمختارانہ طور پر کام کیا اور اپنے انتخابی اعلانات میں حکومت کے حامیوں اور درمیانی اعتدال پسند عناصر دونوں کو یکساں ہدف تنقید بنایا۔ انتخابی مہم میں مزدوروں کے نعرے یہ تھے۔ کامل جمہوریت کا قیام، آٹھ گھنٹے کا دن، زمینداروں کی بڑی بڑی جائدادوں اور جاگیروں کی ضبطی۔ ڈیوما کے انعقاد کے بعد اس کے بالشویکی نمائندوں نے ڈیوما کے اجلاس میں زار کی استبدادی حکومت پر علانیہ تنقیدیں کیں اور اس کے مجرمانہ افعال و حرکات کی پردہ دری کی۔ بالشویکوں نے مزدوروں کے لیے آٹھ گھنٹے کا دن مقرر کرنے کی غرض سے ڈیوما میں ایک مسودہ قانون بھی پیش کیا۔ اگرچہ مسودہ قانون نامنظور ہوا مگر اس کی وجہ سے بالشویکوں کی مقبولیت بڑھ گئی۔ ڈیوما کی بالشویکی جماعت نے اپنی مرکزی کمیٹی سے گہرا ربط قائم رکھا اور اس کی رہنمائی میں اپنی

آئینی جد و جہد جاری رکھی۔ یہ زمانہ بالشویک پارٹی کا دورِ عروج تھا جس میں پارٹی نے خلاف قانون تنظیمات قائم کیں اور مزدوروں میں خفیہ طور پر انقلابی کام کیا۔ ساتھ ہی انھوں نے مزدوروں کی انجمنوں اور دوسری تنظیمات کی بھی قیادت حاصل کر لی جو قانون کی رو سے جائز تسلیم کی جاتی تھیں۔ اگرچہ چوتھی ڈیوما میں منشویکوں کے سات نمائندے تھے اور اس کے مقابلہ میں بالشویکی نمائندوں کی تعداد صرف چھ تھی لیکن بالشویکی جماعت حقیقتاً مزدوروں کے تین چوتھائی حصہ کی نمائندگی کر رہی تھی۔ اس لیے ڈیوما میں بھی بالشویکوں کا اثر غالب تھا۔ اس طرح عمومی زندگی کے ہر شعبہ میں بالشویکوں نے منشویکوں کے مقابلہ میں سبقت حاصل کر لی۔ مزدوروں کے طبقہ پر انقلابی تحریک کی گرفت مضبوط ہوتی جا رہی تھی۔ ہر علاقہ اور ہر شہر میں اس کا اثر پھیلتا جا رہا تھا۔ سنہ ۱۹۱۴ء کے آغاز میں ہڑتالوں کی بھر کثرت ہونے لگی۔ جنوری کے مہینہ میں ڈھائی لاکھ مزدوروں نے ہڑتال کی۔ یکم مئی کو یہ تعداد پانچ لاکھ تک پہنچ گئی۔ سنہ ۱۹۱۴ء کے نصف اول میں ہڑتالوں میں شرکت کرنے والے مزدوروں کی تعداد چودہ لاکھ پچیس ہزار تھی۔ اس نوبت پر جنگ عظیم شروع ہو گئی۔ یہ جنگ انقلابی تحریک کے مستقبل کے لیے بہت اہم تھی۔ زار روس نے جنگ کے حالات سے فائدہ اٹھا کر بالشویکی تنظیمات کو کچلنے کی کوشش کی اور مزدوروں کی تحریک کا خاتمہ کرنے کا ارادہ کر لیا۔

جنگ عظیم جنگ عظیم میں روس انگلستان اور فرانس کے ساتھ جرمنی کے خلاف شریک جنگ ہوا۔ مغربی جمہوریتوں کے ساتھ روس کے تحالف کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ سنہ ۱۹۱۴ء سے قبل روس کی تمام کلیدی صنعتیں بیرونی سرمایہ داروں اور بالخصوص فرانسیسیوں، انگریزوں اور بلجیم کے سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں تھیں۔ دھات کے کارخانے فرانسیسی سرمایہ سے قائم تھے۔ اسی طرح ڈانٹز (Donetz) کی وادی میں کوئلہ کی تمام پیداوار بیرونی سرمایہ کی امداد پر موقوف تھی۔ تیل کے نصف سے زائد چشمے انگریز اور فرانسیسی سرمایہ داروں کی ملک تھے۔ روسی صنعت کے منافع کا ایک بڑا حصہ انگریزوں اور فرانسیسی سرمایہ داروں کی جیب میں جاتا تھا۔ علاوہ ازیں زار روس نے ان ملکوں سے بڑی بڑی رقوم بطور قرض حاصل کی تھیں۔ ان حالات میں روس کی سیاست

لازمی طور پر مغربی یورپ کے مصالح کی تابع تھی۔ روس جنگ میں شریک ہونے کو تو ہوگیا لیکن وہ جنگ کے لیے بالکل تیار نہ تھا۔ روس صنعتی حیثیت سے مغربی یورپ کے مقابلہ میں بہت پسماندہ تھا۔ اس کے کارخانوں کی مشینری فرسودہ تھی۔ اس کی زرعی معیشت جس کے تحت کسانوں کی حالت غلاموں سے مشابہ تھی کسی طویل جنگ کی متحمل نہیں ہوسکتی تھی۔ زار اور اس کی حکومت کے اصل پشت پناہ بڑے بڑے زمیندار اور سرمایہ دار تھے جن کے نمائندے ڈیوما میں اکثریت رکھتے تھے اور خارجی حکمت عملی کے پرجوش حامی تھے۔ درمیانی اعتدال پسند طبقہ کی پارٹی جسے دستوری جمہوری پارٹی کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا اگرچہ بظاہر جنگ کی مخالف تھی لیکن درپردہ وہ زار کی بیرونی پالیسی کی حمایت کر رہی تھی۔ آغاز جنگ سے ہی منشویک اور نچلے درمیانی طبقوں (Petit Bourgeoisie) کی پارٹیاں اشتراکی اصولوں کے پردہ میں جنگ کی مؤید تھیں۔ روس کے باہر وہ تمام اشتراکی پارٹیاں جو سکنڈ انٹرنیشنل کے تحت جرمنی، فرانس اور دیگر ممالک میں قائم تھیں جنگ چھڑنے سے قبل لڑائی کی مخالف تھیں لیکن جب لڑائی شروع ہوگئی تو اپنے اپنے ممالک کو جنگی امداد دینے پر آمادہ ہوگئیں۔ ۴ اگست ۱۹۱۴ء کو جرمنی کے معاشرتی جمہوریین نے مصارف جنگ کے حق میں رائے دی۔ فرانس، بلجیم اور انگلستان کی اشتراکی جماعتوں نے مساعی جنگ میں اپنے ملک کو مدد دینے پر آمادگی ظاہر کی۔ اس طرح سکنڈ انٹرنیشنل کی وحدت پارہ پارہ ہوگئی اور ہر ملک کی اشتراکی جماعت اپنے ملک کے سرمایہ داروں اور درمیانی طبقوں کا ساتھ دینے لگی۔ صرف بالشویک پارٹی جنگ کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی بین الاقوامیت پر ثابت قدم رہی۔ اس نے قومی مفادات اور وطنی احساسات کو بالکل نظر انداز کر دیا اور تمام ملکوں کے مزدوروں سے مطالبہ کیا کہ وہ جنگی امداد سے ہاتھ اٹھالیں۔ ملوکیت پسند درمیانی طبقوں اور سرمایہ داروں نے مزدوروں اور بالخصوص ہنرمند مزدوروں کو بڑے بڑے مشاہرے اور دیگر رعایتیں عطا کر کے اپنی طرف ملانے کی کوشش کی۔ مزدوروں کے اس طبقہ میں بہت سے ایسے رہنما پیدا ہوگئے جو انقلاب کے مخالف تھے اور جنگ میں اپنی ملکی حکومتوں کا ساتھ دینے لگے تھے۔

بالشویکوں کی امن پسندی معاشرتی جمہوریئین کی امن پسندی سے مختلف تھی۔ وہ صرف قیام امن کی تبلیغ پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ امن قائم کرنے کے لیے ایک انقلابی جد و جہد کرنا چاہتے تھے تاکہ ہر ملک میں درمیانی اعتدال پسند طبقوں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا جائے۔ وہ جنگ کے اس لیے مخالف تھے کہ اس کی وجہ سے عوام اور جمہور کا ایک بڑا طبقہ اپنے حقیقی مقصد یعنی پرولتاری انقلاب سے غافل ہو کر قومی اور وطنی مفادات کی حمایت میں مصروف ہو گیا تھا۔ بالشویکوں کا نظریہ یہ تھا کہ جنگ ختم کرنے اور ایک منصفانہ امن کے قیام کے لیے جس میں نہ تو مفتوحہ ممالک کا الحاق کیا جائے اور نہ تاوان جنگ وصول کیا جائے۔ سب سے کارگر تدبیر یہ ہے کہ ملوکیت پسند درمیانی طبقوں سے اقتدار چھین لیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں بالشویک استعماری جنگ کو خانہ جنگی میں تبدیل کرنا چاہتے تھے۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ مزدور اور کسان مسلح ہو کر اپنے ملک کی حکومتوں کا تختہ الٹ دیں جن پر درمیانی طبقے قابض ہیں کیونکہ منصفانہ اور پائدار امن کی یہی ایک صورت ہے جب تک سرمایہ دار حکومتوں کا وجود باقی رہے گا اسباب جنگ باقی رہیں گے اور امن و صلح میں حق و عدل کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے بالشویک مزدوروں اور عوام کو مساعی جنگ سے روکتے تھے اور چاہتے تھے کہ ہر ملک کا مزدور اپنی ملکی حکومت کو فاتح بنانے کے بجائے اسے شکست سے قریب تر کرنے کی کوشش کرے جس کی تدبیر یہ تھی کہ پارلیمنٹوں میں صرف جنگ کے خلاف رائے دی جائے، ملکی افواج میں باغیانہ شورشیں پیدا کی جائیں اور جنگی محاذوں پر مقابل افواج کے سپاہیوں کے ابین بھائی چارہ قائم کرنے کی کوشش کی جائے۔ بالشویکوں کو یقین تھا کہ عوام اور جمہور کے لیے بہتر یہی ہو گا کہ زار کی حکومت جنگ میں شکست کھا جائے کیونکہ شکست ہی کی صورت میں اس حکومت کا آسانی سے خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔ لینن کا خیال یہ تھا کہ ملکی اور قومی حکومتوں کو جنگ میں شکست دلانے کی تدبیر کرنا صرف روسی انقلاب پسندوں ہی کا کام نہیں ہے بلکہ ہر برسر جنگ ملک کی انقلابی جماعت کو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ اس کا ملک جنگ میں شکست کھا جائے۔ لینن نے اسی زمانہ میں ایک کتاب لکھی جس میں اس نے استعماریت

اور ملوکیت پر اشتراکی نقطہ نظر سے بحث کی اور یہ بتایا کہ ملوکیت کے تحت سرمایہ داری کی نشو و نما
میں یکسانیت اور ہمواری قائم نہیں رہی یعنی مختلف ممالک میں سرمایہ داری نے ایک ہی درجہ تک
ترقی نہیں کی ہے۔ کہیں اس کی نشو و نما کم ہوئی ہے اور کہیں زیادہ۔ اس لیے اشتراکی تحریک تمام
ممالک میں بیک وقت کامیابی نہیں حاصل کر سکتی ہے۔ چند ایک ممالک میں اس تحریک کو فتح حاصل
ہوگی مگر دوسرے ممالک میں اعتدال پسند درمیانی طبقوں کا اقتدار بدستور قائم رہے گا۔ یہ نظریہ مارکسیوں
کے اس نظریہ سے مختلف تھا جو انھوں نے ملوکیت کی ترقی سے قبل اشتراکیت کی کامیابی کے متعلق
قائم کیا تھا۔ عام طور پر اشتراکیوں کا خیال یہ تھا کہ اشتراکی تحریک بیک وقت تمام ممالک میں کامیاب
ہوگی اور فرداً فرداً ہر ملک میں اس کی کامیابی محال ہے۔

جنگ کو شروع ہو کر تین سال گزر چکے تھے۔ ہزاروں لاکھوں آدمی موت کے منہ میں جا چکے
تھے۔ مزدوروں اور کسانوں کی مصیبتیں ناقابل برداشت ہوتی جا رہی تھیں۔ ملک کی معاشی حالت
روز بروز ابتر ہو رہی تھی۔ تقریباً ایک کروڑ چالیس لاکھ آدمیوں کو ان کے معاشی کاروبار سے الگ
کرکے فوج میں بھرتی کر لیا گیا تھا۔ زرعی مزدوروں کی کمی کے باعث قابل کاشت زمینیں بیکار ہو گئیں
غذائی قلت کی وجہ سے ملک کی عام آبادی فاقہ زدہ ہو رہی تھی۔ ادھر جنگ کے میدانوں میں زار کی افواج
کو پیہم شکستیں اٹھانی پڑ رہی تھیں۔ ۱۹۱۶ء تک جرمنی نے پولینڈ اور بالٹک کے بعض صوبوں پر
قبضہ کر لیا۔ اس صورت حال نے مزدوروں اور کسانوں اور درمیانی طبقوں کو زار اور اس کی حکومت سے
متنفر کر دیا۔ کسان اور مزدور ہی نہیں بلکہ درمیانی طبقہ بھی یہ یقین کرنے لگا تھا کہ زار کی حکومت کامیابی
کے ساتھ جنگ نہیں لڑ سکتی ہے۔ اس طبقہ کو یہ خوف تھا کہ کہیں زار کی حکومت اپنے اقتدار کو محفوظ
کرنے کے لیے جرمنی سے علیحدہ صلح نہ کر لے۔ اس لیے درمیانی طبقوں نے زار نکولاس کو تخت سے
اتار کر اس کے بھائی میکائیل رومانوف کو بادشاہ بنانے کے لیے شاہی محل میں سازش کرنی شروع
کی۔ درمیانی طبقے نہ صرف اپنے لیے اقتدار حاصل کرنا چاہتے تھے بلکہ اس عمومی انقلاب سے اپنے
تئیں محفوظ کرنا چاہتے تھے جس کا تلاطم خیز سمندر ان کی آنکھوں کے سامنے

موجیں مار رہا تھا۔ اس ارادہ میں درمیانی اعتدال پسند طبقوں کو برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کی تائید حاصل تھی کیونکہ ان حکومتوں کو بھی یقین ہو چلا تھا کہ زار کی حکومت کامیاب طریقہ سے جنگ نہیں لڑ سکتی ہے۔ نیز وہ بھی اس اندیشہ سے ہراساں تھے کہ مبادا زار روس جرمنی سے علیحدہ صلح کرے۔ اس امکان کے وقوع میں آنے سے فرانس اور برطانیہ کا ایک حلیف ان سے علیحدہ ہو جاتا جس نے جرمنی کو ایک وسیع محاذ جنگ پر مصروف کر رکھا تھا۔ اس طرح زار کا موقف ہر پہلو سے نازک ہو گیا تھا۔ جیسے جیسے روسی فوجوں کو شکستیں ہوتی گئیں روس کا معاشی انتشار بڑھتا گیا۔ جنوری ۱۹۱۷ء میں غذائی صورت حال بہت نازک ہو گئی۔ خام پیداوار اور ایندھن کی فراہمی بالکل مسدود ہو گئی۔ کارخانوں پر کارخانے بند ہوتے گئے جس کی وجہ سے بیروزگاری پھیل گئی۔ ملک کی تمام آبادی یہ محسوس کرنے لگی کہ اس ناقابل برداشت صورت حال سے خلاصی حاصل کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زار کی مستبدانہ حکومت کا خاتمہ کر دیا جائے۔

۱۸ فروری ۱۹۱۷ء کو پیٹروگراڈ کے ایک کارخانہ میں ہڑتال ہوئی۔ ۲۲ فروری کو تمام بڑے بڑے کارخانوں کے مزدوروں نے ہڑتال کر دی۔ ۲۳ فروری کو مرد اور عورتیں بازاروں میں جمع ہو کر بھوک جنگ اور زار روس کی حکومت کے خلاف مظاہرہ کرنے لگے۔ ۲۴ فروری کو اس مظاہرہ میں اور شدت پیدا ہو گئی۔ اور ہڑتال کرنے والے مزدوروں کی تعداد تقریباً (۲) لاکھ ہو گئی۔ پولیس اور مزدوروں کے درمیان جا بجا تصادم ہونے لگا۔ بازاروں میں ہر طرف مزدوروں کے جھنڈے نظر آتے تھے۔ جن پر یہ نعرے لکھے ہوئے تھے "زار کی حکومت کا تختہ الٹ دو"، "جنگ کا خاتمہ کر دو"، "ہمیں روٹی چاہیے"۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ یہ مظاہرے مسلح بغاوت میں تبدیل ہو گئے۔ مزدوروں نے پولیس سے ہتھیار چھین کر خود کو مسلح کرنا شروع کر دیا۔ ۲۶ فروری کو فوج کے سپاہیوں نے جنھیں مزدوروں پر گولی چلانے کا حکم دیا گیا تھا پولیس کے سواروں پر گولی چلا دی۔ انقلابیوں اور بالخصوص مزدور عورتوں نے فوجی سپاہیوں کو اپنی طرف ملانے کی ایک زبردست مہم شروع کی۔ عورتیں خود سپاہیوں کے پاس جا کر ان سے میل جول بڑھاتی تھیں اور انھیں زار کی حکومت کے خلاف آمادہ

بغاوت کرتی تھیں۔ ۲۷ فروری کو پٹروگراڈ کی مسلح افواج نے مزدوروں پر گولی چلانے سے صاف انکار کر دیا اور انقلابی بغاوت میں عوام کے ساتھ شامل ہو گئیں۔ سپاہیوں اور مزدوروں نے مل کر زار کے وزرا، اور قومی جنرلوں کو گرفتار کرنا شروع کر دیا نیز ان انقلابیوں کو رہا کر دیا جو سرکاری جیلخانوں میں مدت سے قید تھے۔ جب یہ خبر اضلاع اور دوسرے بڑے بڑے شہروں میں پھیلی کہ پیٹروگراڈ (سینٹ پیٹرزبرگ) میں انقلابی جماعت نے زار کی حکومت کا تختہ الٹ دیا ہے تو ہر ہر شہر اور قصبہ میں مزدوروں اور سپاہیوں نے زار کے عہدہ داروں کو معزول کرنا شروع کیا۔

اس طرح فروری کے اعتدال پسند جمہوری انقلاب کو مکمل کامیابی ہوئی جس کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ انقلابی تحریک کی رہنمائی مزدوروں کے ہاتھ میں تھی۔ اور اس تحریک کو مزدوروں اور سپاہیوں کے سوبٹوں (Soviets) کی تائید حاصل تھی۔ سویٹ پہلے پہل ۱۹۰۵ء میں قائم ہوئے تھے۔ لیکن یہ سویٹ صرف مزدوروں کے نائبین پر مشتمل تھے۔ ۱۹۱۷ء کے سویٹوں میں مزدوروں اور سپاہیوں دونوں کے نائبین شامل تھے۔ لیکن ان سویٹوں پر بالشویکوں کے بجائے مصالحت پسند جماعتوں یعنی منشویکوں اور معاشرتی انقلابین کا قبضہ ہوتا جا رہا تھا جس کا سبب یہ تھا کہ بالشویکوں کے لیڈر یا تو قید خانوں میں تھے یا جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔ مثلاً لینن روس سے باہر تھا اور اسٹالن سائبیریا میں جلاوطن تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پٹروگراد کے سویٹ اور اس کی مجلس تنفیذی (Executive Committee) میں منشویکوں اور دوسرے مصالحت پسندوں کو اکثریت حاصل ہو گئی۔ مزدوروں اور سپاہیوں نے اپنے نمائندوں کو سویٹوں میں یہ سمجھ کر بھیجا تھا کہ سویٹ عوام الناس کی مقتدر جماعتیں ہیں اس لیے وہ انقلاب پسند عوام کے جملہ مطالبات کی تکمیل کریں گے اور جنگ سے فوراً دست کش ہو کر امن و صلح قائم کریں گے۔ لیکن اس توقع میں اسے مایوسی ہوئی۔ ۲۷ فروری ۱۹۱۷ء کو چوتھی ڈیوما کے جمہوریت پسند اراکین نے منشویکوں اور معاشرتی انقلابین کی شہ سے ڈیوما کی ایک عارضی کمیٹی ترکیب دی جس کا صدر ایک شاہ پرست زمیندار تھا۔ چند دنوں بعد اس عارضی کمیٹی نے

بالشویکوں سے چھپا کر خفیہ طور پر سوویٹ کی مجلس تنفیذی کے منشویک اور معاشرتی انقلابی رہنماؤں کی تائید سے ایک اعتدال پسند عارضی حکومت قائم کی جس کا صدر شاہزادہ لووو (Lvov) تھا جسے زار نکولاس دوم جیسا شخص کچھ عرصہ قبل وزیر اعظم بنانے کی فکر میں تھا۔ اس طرح سوویٹ کی مجلس تنفیذی کے منشویک اور دیگر مصالحت پسند لیڈروں نے درمیانی اعتدال پسند طبقوں کے آگے سپر ڈال دی اور حکومتی اقتدار ان کے حوالہ کر دیا۔ بالشویکوں کے احتجاج کے باوجود مزدوروں اور کسانوں کے نائبین کے سوویٹ نے کثرت رائے سے اس کارروائی کو منظور کر لیا۔ اس طرح روس میں ایک نیا ریاستی اقتدار وجود پذیر ہوا جس پر درمیانی اعتدال پسند طبقات کا قبضہ تھا۔ لیکن درمیانی اعتدال پسند طبقوں کی حکومت کے علاوہ روس میں ایک اور طاقت بھی کارفرما تھی جس کی تائید و اعانت سے درمیانی طبقوں کو حکومت حاصل ہوئی تھی یہ طاقت مزدوروں اور سپاہیوں کے نائبین کے سوویٹوں (Soviets of Workers' and Soldiers' Deputies) کی تھی۔ سوویٹوں میں سپاہیوں کے نائبین زیادہ تر ان کسانوں پر مشتمل تھے جو زمانہ جنگ میں فوج میں بھرتی کر لیے گئے تھے۔ سوویٹ درحقیقت اس اتحاد کا مظہر تھے جو کسانوں اور مزدوروں نے زار کی حکومت کے خلاف قائم کیا تھا۔ اس طرح روس میں بیک وقت دو اقتدار کام کر رہے تھے۔ ایک درمیانی اعتدال پسند طبقوں کی آمریت تھی جس کی نمائندگی عارضی حکومت کر رہی تھی۔ دوسری طرف پرولتاریہ اور کسانوں کی آمریت تھی جس کے نمائندے مزدوروں اور فوجیوں کے نائبین کے سوویٹ تھے۔ بالشویکوں کے سامنے اصل کام یہ تھا کہ وہ عارضی حکومت کی ملوکیت پسندی اور سامراجیت کا پردہ چاک کر کے عوام الناس پر اس کی اصل حقیقت ظاہر کر دیں نیز انہیں منشویکوں اور معاشرتی انقلابین کی غداری اور بے وفائی سے بھی آگاہ کریں اور ان پر یہ ثابت کر دیں کہ روس کو جنگ سے اس وقت تک چھٹکارا نہیں ملے گا جب تک ملک میں سوویٹوں کی حکومت نہ قائم ہو جائے۔ چنانچہ بالشویکوں نے اس کام کا بیڑا اٹھایا۔ فروری کے انقلاب کے پانچ دن بعد سے پروادا اخبار پیٹروگراڈ میں شائع ہونے لگا۔ تھوڑے ہی دن گزرے تھے کہ ماسکو

میں بھی بالشویکوں کا ایک اخبار نکلنے لگا۔ غرضکہ بالشویک بہت عوام کی قیادت حاصل کر رہے تھے کیونکہ عارضی حکومت پر سے جمہور کا اعتماد اٹھتا جا رہا تھا۔ بالشویکوں نے اس بات پر بطور خاص زور دیا کہ مزدوروں اور کسانوں کو متحد ہو کر کام کرنا چاہیے۔ انھوں نے کسانوں کو بتایا کہ امن، جنگ، صلح نہیں ہو سکتی ہے اور نہ انھیں زمینیں حاصل ہو سکتی ہیں جب تک اعتدال پسند درمیانی طبقوں کی حکومت کے بجائے سوویٹ کی حکومت نہ قائم ہو۔ جیسا جیسا وقت گزرتا گیا یہ بات ظاہر ہوتی گئی کہ عارضی حکومت عوام کی حکومت نہیں بلکہ ان کی مخالف ہے، نیز یہ کہ وہ امن و صلح کی خواہاں نہیں بلکہ جنگ کی حامی ہے۔ چونکہ یہ حکومت برطانوی اور فرانسیسی ملوکیت کے زیر اثر تھی اس لیے جنگ سے علیحدگی اختیار کرنا اس کے لیے غیر ممکن تھا۔ نہ ہی یہ حکومت غذائی صورت حال کی اصلاح پر قادر تھی کیونکہ وہ زمینداروں اور مالدار کسانوں کے مفادات کو چھونا نہیں چاہتی تھی اور نہ وہ کسانوں کو زمینات دے سکتی تھی کیونکہ وہ سرمایہ داروں اور زمینداروں کے سہارے سے جی رہی تھی۔

عارضی جمہوری حکومت کے قیام سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ عوام کو مدنی اور سیاسی آزادیاں حاصل ہو گئیں۔ بالشویکوں نے نو حاصل شدہ آزادیوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ ان کی وہ غیر قانونی تنظیمات جو زار کے عہد میں خفیہ طریقوں سے اپنا کام انجام دے رہی تھیں اب پوشیدگی سے باہر آگئیں اور انھوں نے کھلے بندوں اپنا کام شروع کر دیا۔ ۱۳ر اپریل ۱۹۱۷ء کو لینن روس واپس آیا اور فوراً ہی پوری سرگرمی کے ساتھ اپنا کام شروع کر دیا۔ اس نے اپنے حامیوں پر یہ بات واضح کر دی کہ بالشویک پارٹی اب بھی اقلیت میں ہے اور سوویٹوں پر منشویکوں اور دیگر مصالحت پسندوں کا قبضہ ہے۔ اس نے یہ بھی صاف بتا دیا کہ ابھی وہ عارضی حکومت کا خاتمہ کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ اس کی پہلی کوشش یہ ہوگی کہ بالشویکوں کو سوویٹوں میں اکثریت حاصل ہو جائے۔ حصول اکثریت کے بعد وہ حکومت کی ہیئت ترکیبی اور پالیسی میں تبدیلی کرنے کی جدوجہد شروع کرے گا۔ لینن نے اس امر پر بھی زور دیا کہ اب بالشویکوں کو اپنی پارٹی کا نام بدلنا چاہیے یعنی معاشرتی جمہوریین کا نام ترک کر کے کمیونسٹ پارٹی کا لقب اختیار کرنا چاہیے۔ لینن نے تھرڈ انٹرنیشنل کے قیام کا بھی

مطالبہ کیا کیونکہ سکنڈ انٹرنیشنل کے تحت جتنی اشتراکی پارٹیاں قائم ہوئی تھیں وہ سب کی سب مصالحت
پسند بن گئی تھیں اور ان میں انقلابی جوش باقی نہیں رہا تھا۔

ادہر بالشویک انقلاب کی تیاریاں کر رہے تھے اُدھر عارضی حکومت مخالفِ عوام سرگرمیوں
میں مصروف تھی۔ ۱۸ راپریل کو حکومت کے وزیرِ خارجہ نے اعلان کیا کہ ملک کے تمام باشندے
جنگ جاری رکھنا چاہتے ہیں اور عارضی حکومت ان تمام واجبات کی ادائیگی کا ذمہ لیتی ہے جو اس کے
حلیفوں نے اس پر عائد کیے ہیں۔ ۱۹ راپریل کو اس اعلان کی خبر مزدوروں اور کسانوں تک پہنچ
گئی اور بالشویک پارٹی کی مرکزی کمیٹی نے عوام سے مطالبہ کیا کہ وہ عارضی حکومت کی اس پالیسی
کے خلاف مظاہرہ کریں۔ ۲۱ر اور ۲۲ راپریل کے مظاہروں میں تقریباً ایک لاکھ مزدوروں نے
شرکت کی۔ اسی وقت سے عارضی حکومت ایک نازک صورت حال سے دوچار ہوگئی جس کا نتیجہ
یہ ہوا کہ ۲ر مئی ۱۹۱۷ء کو عوام کے دباؤ سے دو وزیروں کو حکومت سے نکال دیا گیا اور ایک مشترکہ
(Coal Tion) حکومت قائم ہوئی جس میں منشویکوں کے دو نمائندے شامل تھے۔
اس طرح منشویک جنھوں نے ۱۹۰۵ء میں انقلاب پسند عارضی حکومت میں معاشرتی جمہوری
پارٹی کی شرکت کی مخالفت کی تھی اب مخالف انقلاب عارضی حکومت میں شامل ہونے پر
راضی ہوگئے۔ ۲۴ راپریل ۱۹۱۷ء کو بالشویک پارٹی کی ساتویں کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس
میں تقریر کرتے ہوئے لینن نے بتایا کہ بالشویکوں کا کام یہ ہے کہ وہ انقلاب کی پہلی منزل سے جس
میں اقتدار اعتدال پسند درمیانی طبقوں کے ہاتھ میں آگیا تھا دوسری منزل کی طرف قدم بڑھائیں
جس میں غریب مزدوروں اور کسانوں کو اقتدار حاصل ہو۔ بالشویکوں کو اشتراکی انقلاب کی راہ ہموار
کرنی چاہیے اور یہ کوشش کرنی چاہئے کہ تمام اختیارات سوویٹوں کو مل جائیں اور اسطرح وہ دوہرا اقتدار ختم ہو جائے
جس کے تحت اختیارات عارضی حکومت اور سوویٹوں کے درمیان منقسم ہوگئے تھے اس کی صورت
یہ ہے کہ سرمایہ داروں اور زمینداروں کو حکومت سے نکال دیا جائے۔ کانفرنس میں انقلاب کے
مسئلہ پر اختلافِ رائے بھی پیدا ہوا۔ بعض اراکین نے یہ خیال ظاہر کیا کہ روس ابھی اشتراکی انقلاب

کے لیے تیار نہیں ہے۔ ملک کے حالات کے لحاظ سے اس میں اعتدال پسند جمہوریت کا قیام کافی ہے۔ ان لوگوں نے کانفرنس کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ بالشویک پارٹی اور مزدور جماعت کو عارضی حکومت کی نگرانی کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے۔ کانفرنس میں زرعی مسئلہ اور روس کی مختلف قومیتوں کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ زرعی مسئلہ کی بابت کانفرنس نے یہ قرارداد منظور کی کہ بڑی بڑی جاگیریں ضبط کرکے کسانوں میں تقسیم کردی جائیں اور زرعی آراضی کو اجتماعی ملکیت بنادیا جائے۔ قومیتوں کے مسئلہ پر لینن اور اسٹالن دونوں کی پہلے سے رائے یہ تھی کہ بالشویکوں کو روس کی مظلوم اقوام کی تحریکات آزادی کا ساتھ دینا چاہیے۔ چنانچہ بالشویکوں نے مملکت روس کی مختلف اقوام کے حق خود ارادیت کو تسلیم کرلیا جس میں یہ حق بھی شامل تھا کہ اگر وہ چاہیں تو روس کی مرکزی حکومت سے الگ ہوکر اپنی جداگانہ مملکتیں تشکیل دیں۔ بالشویکوں کے اس عمل کی وجہ سے روس کی تمام مظلوم اقوام ان کے ساتھ ہوگئیں۔

اپریل کی پارٹی کانفرنس کے بعد بالشویکوں نے عوام کو اپنا ہم نوا بنانے اور انھیں انقلابی شعور کی تربیت دینے کے لیے وسیع پیمانہ پر کام شروع کیا۔ کارخانوں، مزدوروں کی انجمنوں اور سوویٹوں میں کام کرنے کے علاوہ بالشویکوں نے مسلح افواج میں بھی اپنا پروپیگنڈا کیا۔ ہر شہر اور ہر قصبہ میں بالشویکوں کی فوجی تنظیمات قائم ہوگئیں۔ مزید برآں انھوں نے محاذ جنگ پر اور ملک کے اندر سپاہیوں کو اپنانے اور انھیں سرگرم انقلابی بنانے کی بھی پوری پوری کوشش کی۔ ۳ رجون ۱۹۱۷ء کو تمام ملک کے سوویٹوں کی پہلی کانگریس منعقد ہوئی۔ اس کانگریس میں بالشویک ارکان اقلیت میں تھے۔ سات آٹھ سو منشویکوں اور معاشرتی انقلابین کے مقابلہ میں بالشویکوں کے صرف سو نمائندے تھے۔ لینن نے کانگریس میں تقریر کرتے ہوئے بتایا کہ صرف سوویٹوں کی حکومت کے قیام سے ملک فاقہ کشی سے بچ سکتا ہے، کسانوں کو زمینیں مل سکتی ہیں اور جنگ سے دستبرداری اختیار کی جاسکتی ہے۔ لینن اور بالشویکوں کی ساعی کے باوجود سوویٹوں کی پہلی کانگریس نے عارضی حکومت کی موافقت کی اور اس تائید کے سہارے عارضی حکومت نے انگریزوں اور فرانسیسیوں

کو فوش کرنے کے لیے روسی افواج کو ایک عام اقدام کا حکم دیا۔ درمیانی اعتدال پسند طبقوں کی حکومت کو توقع تھی کہ اگر یہ اقدام کامیاب ہوگیا تو اسے عوام کی تائید حاصل ہوجائے گی اور بالشویکوں کی طاقت ٹوٹ جائے گی۔ ناکامی کی صورت میں سارا الزام بالشویکوں کے سر تھوپ دیا جائے گا کہ انھوں نے افواج میں انتشار پیدا کیا۔ بالآخر یہ فوجی اقدام بالکل ناکام رہا۔ جب اس کی خبر پیٹروگراڈ کے مزدوروں اور کسانوں کو ہوئی تو ان میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی بلکہ جولائی کو پیٹروگراڈ میں حکومت کے خلاف مظاہرے شروع ہوگئے۔ ان مظاہروں نے بالآخر ایک مسلح مجمع کی صورت اختیار کرلی جس کا مطالبہ یہ تھا کہ سارے حکومتی اختیارات سوویٹوں کو دیدیئے جائیں۔ بالشویک پارٹی اس نوبت پر مسلح کارروائیوں کی مخالف تھی کیونکہ ابھی تک فوج میں اور صوبوں میں کافی انقلابی جوش نہیں پیدا ہوا تھا۔ اگر صرف دارالسلطنت میں شورش برپا کی جاتی اور صوبوں میں کوئی ہلچل نہ ہوتی تو مخالفین انقلاب کے لیے شورش کا دبا دینا آسان ہوجاتا۔ لیکن جب بالشویکوں نے دیکھا کہ مجمع کا جوش کسی طرح کم نہیں ہوتا ہے تو وہ خود مظاہرے میں شریک ہوگئے تاکہ مجمع کو قابو میں رکھ سکیں۔ باوجودیکہ یہ مظاہرہ بالکل پرامن تھا، عارضی حکومت نے اس کے خلاف فوج طلب کی اور پیٹروگراڈ کی سڑکوں پر خون کی ندیاں بہادیں۔ مظاہروں کو کچلنے کے بعد منشویکوں اور معاشرتی جمہورین نے جو عارضی حکومت کے رکن بن بن تھے بالشویک پارٹی کا قلع قمع کرنے کی کوشش کی۔ بالشویکی اخباروں کی اشاعت مسدود کردی گئی، ان کے مطابع بند کردیے گئے، بالشویکوں کو ملک کے ہر گوشہ میں گرفتار کیا جانے لگا۔ ۷ رجولائی کو عارضی حکومت نے لینن کے نام گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا۔ اس طرح عارضی حکومت جس میں منشویکوں اور معاشرتی جمہورین جیسے اشتراکی عناصر شامل تھے ملوکیت اور استعماریت کا پورا پورا مجسمہ بن گئی۔ امن قائم کرنے کی جگہ اس نے جنگ جاری رکھنے کی پالیسی اختیار کی۔ عوام کی آزادیوں کو برقرار رکھنے کے بجائے اس نے ان آزادیوں کو سلب کرنا شروع کردیا اور کسانوں اور مزدوروں کو کچلنے کے لیے تشدد کا حربہ استعمال کیا۔ نتیجۃً وہ دوہرا اقتدار ختم ہوگیا جو حکومت میں سوویٹوں کے منشویک اور معاشرتی انقلابی نمائندوں کی شرکت کے باعث قائم ہوا تھا۔ حکومت کا اصل

اقتدار درمیانی اعتدال پسند طبقات کے ہاتھ میں آگیا۔ منشویکوں اور معاشرتی انقلابیوں کے نمائندے عارضی حکومت کا ایک بے جان ضمیمہ بن گئے۔ تبدیل شدہ حالات کے لحاظ سے بالشویک پارٹی نے علانیہ طور پر کام کرنے کے بجائے خفیہ طریقہ پر کام کرنا شروع کیا۔

آخری انقلاب کی تیاری بالشویک پارٹی کی چھٹی کانگریس ۲۶ جولائی ۱۹۱۷ء کو بمقام پٹروگراڈ منعقد ہوئی۔ اخبارات میں صرف کانگریس کے انعقاد کا اعلان کیا گیا تھا۔ اجلاس کا مقام پوشیدہ رکھا گیا تھا۔ لینن اس کانگریس میں شریک نہ ہوسکا کیونکہ عارضی حکومت نے اس کی گرفتاری کیلئے اپنے کارندے ہر طرف پھیلا رکھے تھے۔ لیکن اس نے اپنے مقام پوشیدگی سے کانگریس کی رہنمائی کی عارضی حکومت بالشویکوں پر جو مظالم کر رہی تھی ان کی وجہ سے بالشویک پارٹی کی مقبولیت میں اور اضافہ ہو رہا تھا۔ مزدور اور سپاہی منشویکوں اور معاشرتی انقلابین کو چھوڑ کر جوق در جوق بالشویک پارٹی میں شرکت کی درخواست کر رہے تھے۔ عارضی حکومت کے اعتدال پسند عناصر کی روش کے مدنظر پرامن انقلاب کا امکان ختم ہوگیا۔ اور یہ ظاہر ہوگیا کہ خونریزی اور تشدد کے بغیر انقلاب پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا ہے۔ بالشویکوں کی کانگریس نے اپنے تمام فیصلوں میں لینن کے اصول پر زور دیا کہ اشتمالی انقلاب کے لیے مزدوروں اور کسانوں کا اتحاد عمل ضروری ہے۔ کانگریس نے ایک عارضی منشور (Party Manifesto) بھی جاری کیا جس میں مزدوروں، سپاہیوں اور کسانوں کو مسلح بغاوت پر آمادہ ہو جانے اور اعتدال پسند درمیانی طبقوں کے خلاف اپنی قوتیں مجتمع کرنے کی ہدایت دی گئی تھی۔

مخالف انقلاب Counter Revolution کی سازش اعتدال پسند درمیانی طبقوں نے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لینے کے بعد اب سوویٹوں کو مٹانے اور ایک مخالف انقلاب آمریت قائم کرنے کی تیاری شروع کردی۔ نائب جنگ پر جنرل کارنیلو (Karnilov) جو افواج کا کمانڈر انچیف تھا ان سب سپاہیوں کو موت کی سزا دینے لگا جن کے متعلق اسے انقلابی میلانات کا شبہ تھا۔ اس نے عارضی حکومت سے مطالبہ کیا کہ سپاہیوں کی کمیٹیوں اور مزدوروں اور سپاہیوں کے سوویٹوں کو

جڑ سے اکھاڑ پھینکا جائے۔ متحدین کے نمائندے بھی کارنیلو پر زور دے رہے تھے کہ انقلابی ہیجان کے خلاف کارروائی کرنے میں تعویق نہ کی جائے۔ چنانچہ کارنیلو نے علانیہ طور پر انقلابی تحریک کو کچلنے کی تیاریاں شروع کیں اور پٹروگراڈ پر حملہ کرنے کے لیے فوجیں جمع کیں تاکہ وہاں کے سوویٹوں کو توڑ دیا جائے اور فوجی آمریت قائم کر دی جائے۔ ۲۵ راگست ۱۹۱۷ء کو کارنیلو نے پٹروگراڈ کے خلاف اپنی افواج کو حرکت دی۔ بالشویکوں کی مرکزی کمیٹی نے مزدوروں اور کسانوں سے مطالبہ کیا کہ وہ مخالف انقلاب طاقت کا پوری قوت کے ساتھ مسلح ہو کر مقابلہ کریں۔ چنانچہ مزدوروں نے اپنے آپ کو ہتھیار بند کرنا شروع کیا۔ سرخ محافظ دستے ہر طرف کثیر تعداد میں نظر آنے لگے۔ مزدوروں کی انجمنوں نے اپنے ارکان کو تیار رہنے کا حکم دیدیا۔ پٹروگراڈ کے چاروں طرف خندقیں کھودی جانے لگیں اور ریل کے تمام راستوں کو جو شہر کی طرف جاتے تھے بالکل برباد کر دیا گیا۔ ان سب تدابیر کا اثر یہ ہوا کہ کارنیلو کو اپنی مخالف انقلاب مہم میں ناکامی ہوئی اور اس کی بغاوت کو کچل دیا گیا۔ کارنیلو کی شکست نے اس حقیقت پر سے پردہ اٹھا دیا کہ جنگ کو ناقابل برداشت حد تک طوالت دینے سے اور معاشی ابتری کے باعث جو اس طوالت کا لازمی نتیجہ تھا منشویکوں اور معاشرتی انقلابیوں کا اثر عوام پر سے بالکل جاتا رہا تھا۔ نیز یہ امر بھی سب پر عیاں ہو گیا کہ بالشویک پارٹی اب ایک فیصلہ کن طاقت بن گئی ہے۔ اگرچہ اس پارٹی کو ابھی اقتدار حاصل نہیں ہوا تھا لیکن کارنیلو کی بغاوت کے زمانہ میں اس نے حکمراں پارٹی کی حیثیت اختیار کر لی تھی کیونکہ مزدور اور سپاہی اس کے احکام و ہدایات پر پوری طرح عمل پیرا تھے۔ کارنیلو کی بغاوت نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ سوویٹ جو بظاہر حالات مردہ ہو گئے تھے اپنے اندر ایک زبردست انقلابی قوت مخفی رکھتے ہیں۔ کارنیلو کے زمانہ میں جو کشمکش انھیں کرنی پڑی اس نے سوویٹوں میں ایک تازہ جان ڈال دی۔ نیز اس کی وجہ سے سوویٹوں کو منشویکوں اور دوسرے مصالحت پسند عناصر کی رہنمائی سے نجات ملی۔ اور بالشویکوں نے ان کے اندر روز افزوں اثر حاصل کرنا شروع کیا۔ کارنیلو کی بغاوت نے کسانوں کی بھی آنکھیں کھول دیں اور انھوں نے محسوس کیا کہ اگر زمیندار اور فوجی سپہ سالار بالشویکوں کو کچلنے میں کامیاب ہو جاتے

توان کا دوسرا وار انھیں کے خلاف ہوتا۔ اس لیے کسانوں کا کثیر التعداد طبقہ بھی بالشویکوں سے قریب تر آگیا کیونکہ اسے یقین ہو گیا کہ صرف بالشویک پارٹی انھیں جنگ کے مصائب سے نجات دلا سکتی ہے اور زمینداروں کی طاقت کچل کر انھیں اراضی واپس دلا سکتی ہے ان تمام امور کے پیش نظر یہ ظاہر تھا کہ اب بالشویکوں کی مسلح بغاوت کے لیے حالات سازگار ہو گئے تھے۔

اکتوبر کی مسلح بغاوت اب بالشویک پارٹی پوری شد و مد کے ساتھ انقلاب کی تیاریوں میں منہمک ہو گئی۔ لینن نے پارٹی کو بتایا کہ ماسکو اور پیٹرو گراڈ کے سوویٹوں میں اکثریت حاصل کرنے کے بعد بالشویک ریاستی اقتدار پر آسانی سے قابض ہو سکتے ہیں اور انھیں اقتدار حاصل کرنے میں دیر نہیں کرنی چاہیے۔ ۷ر اکتوبر ۱۹۱۷ء کو لینن فنلینڈ سے خفیہ طور پر پیٹرو گراڈ آیا۔ ۱۰ر اکتوبر کو بالشویکوں کی مرکزی پارٹی کا وہ اجلاس منعقد ہوا جس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ آئندہ چند دنوں میں مسلح بغاوت کا علم بلند کر دینا چاہیے۔ مرکزی کمیٹی نے اپنے نمائندے ملک کے اطراف و اکناف میں پھیلا دیے تاکہ وہاں پہنچ کر وہ انقلابی باغیانہ کارروائیوں کی رہنمائی کریں۔ اسی اثنا میں مخالفین انقلاب بھی اپنی تیاریوں میں مصروف تھے۔ انھوں نے Officers' League کے نام سے ایک مخالف انقلاب تنظیم قائم کی اور افواج کو مجتمع کرنے کے لیے ہر جگہ مستقر قائم کرنے شروع کیے۔ ۱۶ر اکتوبر کو عارضی حکومت نے محاذ جنگ سے بعض افواج طلب کیں۔ ۲۱ر اکتوبر کو بالشویکوں نے اپنی انقلابی فوجی مجالس کے نمائندوں کو ان تمام فوجی یونٹوں کے پاس رہنمائی کی غرض سے روانہ کیا جو انقلاب کی حامی بن چکی تھیں۔ عارضی حکومت نے ۲۴ر اکتوبر کی صبح کو انقلابی تحریک پر اپنا وار کیا۔ اس نے بالشویک پارٹی کے صحافتی ترجمان Rabochyput کی مسدودی کا حکم دیکر اس کی اداراتی عمارات اور مطبع کو گھیرنے کے لیے مسلح فوجی گاڑیاں روانہ کیں لیکن سرخ محافظ دستوں اور انقلابی افواج نے ان گاڑیوں کو پیچھے دھکیل کر مطبع پر ایک مزید محافظ فوجی دستہ کھڑا کر دیا۔ ۱۱ بجے اخبار Rabochyput کا پرچہ شائع ہوا جس میں عارضی حکومت کے تختہ الٹ دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اس واقعہ کے بعد عام مسلح بغاوت شروع ہو گئی۔ ۲۵ر اکتوبر ۱۹۱۷ء کو سرخ

محافظ دستوں اور انقلابی افواج نے پٹروگراڈ کے ریلوے اسٹیشنوں، ڈاک خانوں، تار گھروں، وزارتی عمارات اور ریاستی بینک پر قبضہ کر لیا۔ پٹروگراڈ کے مزدوروں نے اپنے عمل سے ثابت کر دکھایا کہ انھوں نے بالشویکوں کی رہنمائی میں نہائت اعلیٰ درجہ کی انقلابی تربیت حاصل کر لی ہے۔ فوج کی انقلابی یونٹوں نے جنھیں بالشویکوں نے مسلح بغاوت کے لیے تیار کیا تھا لیڈروں کی ہدایات پر لفظ بلفظ عمل کر دکھایا اور سرخ محافظ دستوں کے ساتھ لڑائی میں شریک رہیں۔ بحریہ نے بھی انقلابی کارروائیوں میں پورا حصہ لیا۔ ۲۵ اکتوبر کو بالشویکوں نے عارضی حکومت کی معزولی کا اعلان کیا۔ اسی رات انھوں نے عارضی حکومت کے ارکان کو گرفتار کر لیا۔ اس طرح پٹروگراڈ کی انقلابی بغاوت پوری طرح کامیاب ہوئی۔ اسی تاریخ سویٹوں کی دوسری کانگریس منعقد ہوئی جس میں بالشویکوں کو بھاری اکثریت حاصل ہوئی۔ منشویکوں اور معاشرتی انقلابیوں نے اقتدار ہاتھ سے جاتا دیکھ کر کانگریس کے مباحث میں حصہ لینے سے انکار کر دیا۔ کانگریس نے باضابطہ طور پر اعلان کیا کہ سارے ملکی اور حکومتی اختیارات سویٹوں نے اپنے ہاتھ میں لے لیے ہیں اور عارضی حکومت کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ ۲۶ اکتوبر کی شب کو دوسری سویٹ کانگریس نے متحاربین کو اطلاع دی کہ وہ فوراً تین ماہ کے لیے عارضی صلح کر لیں تاکہ اس دوران میں مستقل صلح کے لیے گفت و شنید کی جا سکے۔ ساتھ ہی کانگریس نے برطانیہ، فرانس اور جرمنی کے مزدوروں سے درخواست کی کہ وہ قیام امن میں پوری طرح ہاتھ بٹائیں اور مظلوم طبقات کو ظلم و ستم سے رہائی دلائیں۔ اسی شب کو کانگریس نے زرعی آراضی کے متعلق احکام جاری کیے اور یہ اعلان کیا کہ زمینوں پر سے زمینداروں کا قبضہ بلا ادائی معاوضہ ختم کر دیا گیا ہے۔ اس حکم کی بدولت کسانوں کو تقریباً ۴۰ کروڑ ایکڑ آراضی مل گئی جو پہلے زمینداروں، متوسط طبقوں، زار روس کے خاندان والوں، خانقاہوں اور کلیساؤں کے قبضہ میں تھی۔ علاوہ ازیں کسانوں سے کہہ دیا گیا کہ وہ زمینداروں کو لگان نہ ادا کریں۔ تمام معدنی وسائل جمہور کی مشترکہ ملکیت میں دیدیے گیے۔ دوسری کانگریس نے سب سے آخری کام یہ کیا کہ پہلی سویٹ حکومت کی تشکیل کی یعنی جمہور کی مجلس وزراء قائم کی جس کا پہلا صدر نشین لینن مقرر ہوا۔ اگرچہ بالشویک پارٹی پٹروگراڈ میں کامیاب ہو چکی

تھی لیکن دوسرے مقامات پر سوویٹوں کو ملکی اقتدار حاصل کرنے میں دیر لگی۔ بالخصوص ماسکو میں سخت اور خونریز کشمکش کے بعد سوویٹوں کو کامیابی ہوئی۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء اور فروری ۱۹۱۸ء کے درمیان سوویٹ انقلاب کی آگ روس جیسے وسیع ملک کے ہر گوشہ میں پھیل گئی اور اکتوبر کا اشتمالی انقلاب پورے طور پر کامیاب ہوگیا۔

سوویٹ اقتدار کا استحکام اشتمالی اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے اعتدال پسند درمیانی طبقوں کی معاشی طاقت اور سیاسی اثر کا مٹانا ضروری تھا۔ چنانچہ سوویٹ حکومت نے برسر اقتدار آتے ہی جاگیرداری نظام کے آثار و باقیات کو ایک ایک کر کے مٹانا شروع کیا۔ اس سلسلہ میں نئی حکومت نے پہلا کام یہ کیا کہ تمام جاگیرات ضبط کر لیں۔ مذہب اور قومیت کی بنا پر جو امتیازات زار کی حکومت میں روا رکھے گئے تھے انھیں اٹھا لیا گیا۔ کلیسا کو ریاست سے اور مدارس کو کلیسا سے الگ کر دیا گیا۔ عورتوں اور مردوں کے درمیان مساوات قائم کر دی گئی۔ درمیانی طبقوں کی معاشی طاقت کو توڑنے اور سوویٹ معیشت کے قیام کی غرض سے بینکوں، ریلوں، بیرونی تجارت، اور جملہ بڑی بڑی صنعتوں کو اجتماعی ملکیت قرار دے دیا گیا۔ بیرونی سرمایہ داروں کے چنگل سے رہائی حاصل کرنے کے لیے سوویٹ حکومت نے اعلان کیا کہ زار کی حکومت اور عارضی حکومت نے بیرونی ممالک سے جو قرضہ جات حاصل کیے تھے سوویٹ حکومت ان کی ادائگی کی ذمہ دار نہیں ہے۔ ان تدابیر سے درمیانی طبقوں، مخالف انقلاب عناصر اور رجعت پسند عہدہ داروں کی طاقت پر مہلک ضرب لگائی گئی۔ لیکن جب تک جرمنی اور آسٹریا، ہنگری سے جنگ جاری تھی سوویٹ حکومت کو استقلال نصیب ہونا مشکل تھا۔ اس لیے بالشویک پارٹی نے صلح کے لیے سلسلہ جنبانی شروع کی اور تمام متحارب حکومتوں سے مطالبہ کیا کہ وہ فوراً ایک منصفانہ صلح کی گفت و شنید شروع کر دیں۔ لیکن فرانس اور انگلستان کی حکومتوں نے انکاری جواب دیا جس کے بعد بالشویکوں نے جرمنوں سے صلح کی گفت و شنید کا آغاز کیا۔ سوویٹ حکومت مجبور تھی کہ وہ جرمنی سے سخت اور ناموافق شرائط پر صلح کرے کیونکہ اسی تدبیر سے وہ سوویٹ اقتدار کو مستحکم کرنے اور ایک نئی منظم فوج (سرخ فوج) تیار کرنے کی مہلت حاصل کر سکتی تھی۔ چنانچہ فروری ۱۹۱۸ء میں بالشویک رہنما

اور جرمنوں کے درمیان بریسٹ لٹوسک (Brest Litovsk) کی صلح طے پائی جس کی رو سے بالٹک کی تمام ریاستوں (لیٹویا، استھونیا وغیرہ) سے روس کو ہاتھ دھونا پڑا۔ بلکہ یوکرین کے صوبہ کو بھی جرمنوں نے روس سے خارج کرکے ایک باجگزار ریاست بنا لیا۔ علاوہ ازیں سویٹ حکومت کو جرمنوں سے تاوان جنگ کی ادائگی کا وعدہ کرنا پڑا۔ اسی زمانہ میں بالشویک پارٹی کی ساتویں کانگریس منعقد ہوئی جس میں طے پایا کہ پارٹی کا نام روسی کمیونسٹ پارٹی رکھا جائے۔

نومبر ۱۹۱۷ء سے فروری ۱۹۱۸ء تک کا دور تخریبی دور تھا جس میں بالشویک نے سرمایہ داروں کا زور توڑنے پر اپنی پوری قوت صرف کر دی۔ اس کے بعد تعمیری پروگرام پر عمل شروع کیا۔ سب سے پہلے انھوں نے صنعتی پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی کرنی شروع کی اور صنعت وحرفت کو ایک نئی اساس پر منظم کیا۔ ملک کی ساری پیداوار پر ریاست کی نگرانی قائم کر دی گئی اور پیداوار کی تقسیم میں بھی سویٹ حکومت نے ایک نئی طرح ڈالی۔ اس کے بعد دیہاتوں کے مسئلہ پر توجہ کی گئی جہاں اس دور میں مالدار کسانوں (کلاک) اور مفلوک الحال کسانوں میں موت وحیات کی کشمکش جاری تھی۔ مالدار کسان روز بروز قوت پکڑ رہے تھے اور زمینداروں کی ضبط شدہ جاگیروں اور زمینیات پر قبضہ حاصل کر رہے تھے۔ مفلوک الحال کسان حکومت کی امداد کے سخت محتاج تھے۔ مالدار کسانوں کا پورا طبقہ نئی سویٹ حکومت سے آمادہ پیکار تھا اور مقررہ قیمتوں پر اناج فروخت کرنے سے انکار کر رہا تھا۔ اس طبقہ کی خواہش یہ تھی کہ ملک میں عام فاقہ زدگی پھیل جائے تاکہ سویٹ حکومت کے اقتدار کو صدمہ پہنچے۔ اس طرح یا تو سویٹ حکومت کا خاتمہ ہو جائے گا یا وہ اپنے اصول اور طریق کار تبدیل کرنے پر مجبور ہو گی۔ بالشویک پارٹی نے اس خوفناک منظم سازش سے نبٹنے کے لیے صنعتی مزدوروں کی جماعتیں دیہاتوں میں روانہ کیں تاکہ وہاں پہنچ کر وہ مفلوک الحال کسانوں کو مدد دیں اور انھیں منظم کرکے مالدار کسانوں کا مقابلہ کریں جو اپنے فاضل اناج کو پوشیدہ رکھنا چاہتے تھے۔ سویٹ حکومت نے متعدد احکام جاری کیے جن کی رو سے جمہور کی وزارت اغذیہ (Peoples' Commissoriat of Food) گوناگوں صورت حال سے عہدہ برا ہونے

کے لیے وسیع اختیارات دیے گیے۔ ایک اور حکم کے ذریعہ مفلس کسانوں کی مجالس قائم کی گئیں۔ ان مجالس نے مالدار کسانوں کے خلاف جد وجہد میں بڑا حصہ لیا نیز ضبط شدہ جاگیرات اور زمینیات کی از سر نو تقسیم اور مالدار کسانوں سے فاضل اناج بجبر حاصل کرکے سرخ فوج اور مزدوروں کو اناج فراہم کرنے میں بھی بہت مدد دی۔ یہ مجالس دیہاتوں میں پرولتاری آمریت کی مضبوط قلعہ بندیاں تھیں اور انھیں کے ذریعہ کسانوں کی ایک بڑی تعداد سرخ فوج میں بھرتی ہوئی۔ دیہاتوں میں مزدور جماعت کی اس مہم سے اور مفلس کسانوں کی مجالس کی تنظیم سے دیہی رقبہ جات میں بھی سویٹ حکومت کا تسلط پورے طور پر قائم ہوگیا۔

جدید معاشی پالیسی

سویٹ حکومت کو اقتدار حاصل کرنے کے بعد فوراً ہی خانہ جنگی کا سامنا کرنا پڑا جس کی وجہ سے وہ اپنے معاشی اصولوں پر عمل پیرا نہ ہوسکی۔ اس دور میں سویٹ حکومت کو مصلحت وقت اور ان حالات کا لحاظ کرنا پڑا جو خانہ جنگی کے باعث پیدا ہوگئے تھے۔ اسی لیے یہ زمانہ جنگی اشتمالیت (War Communism) کا دور کہلاتا ہے۔ حکومت نے صنعتی پیداوار کا سارا انتظام اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور خانگی تجارت وصنعت کو یکلخت موقوف کردیا۔ چنانچہ تمام صنعتی کارخانے حکومت کی ملک قرار دیے گیے۔ اور انفرادی تجارتی لین دین ممنوع کردیا گیا۔ بینکس (Banks) اور ساہوکارے ملک سے غائب ہوگئے۔ سکہ کا رواج مفقود ہوگیا اور اجرتیں روپیہ پیسہ کے بجائے اجناس اور اشیائے صرف کی صورت میں تقسیم کی جانے لگیں۔ زراعت کو البتہ مشترکہ اجتماعی ملکیت کے قانون سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ لیکن کسانوں پر یہ لزوم عائد کیا گیا کہ ان کی خانگی ضروریات کی تکمیل کے بعد جو فاضل اناج بچ رہے وہ حکومت کے حوالہ کردیا جائے اس پالیسی کی وجہ سے ملک کی مجموعی زرعی پیداوار میں بہت کمی واقع ہوگئی۔ سنہ ۱۹۲۰ء میں جملہ زرعی پیداوار ماقبل جنگ کی پیداوار کی نصف تھی۔ روئی، گوشت، کپڑے، نمک اور صابون جیسی ضروری اشیا کا دستیاب ہونا مشکل تھا۔ کسان بد دل ہوکر آمادہ بغاوت ہونے لگے۔ ان حالات سے مجبور ہوکر لینن نے جدید معاشی پالیسی اختیار کی جس کے تحت نظام سرمایہ داری ایک محدود شکل میں

از سرِ نو قائم کیا گیا۔ کسانوں کو کھلے بازار میں اناج فروخت کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ چیز فروش تاجروں کو تجارتی خرید و فروخت اور نفع کمانے کی آزادی عطا ہوئی۔ چھوٹے پیمانہ کی صنعتوں کے لیے خانگی ملکیت اور انفرادی کاروبار کا اصول مان لیا گیا۔ بنکوں نے اپنا کاروبار پھر جاری کیا۔ اجرت، لگان اور ریل کے کرایہ کی ادائیگی کے لیے سکہ کا استعمال کیا جانے لگا۔ جو صنعتیں حکومت نے اپنی ملکیت میں لے لی تھیں انھیں اپنے داخلی کاروبار میں ایک محدود آزادی حاصل ہو گئی۔ لیکن بیرونی تجارت، بنکوں معادن، جنگلات، ریلوں اور بڑی بڑی صنعتوں پر حکومت کا قبضہ بدستور باقی رہا۔ انفرادی کاروبار اور خانگی تجارت کو جو آزادیاں عطا کی گئی تھیں ان کی نوعیت عارضی تھی۔ سنہ ۱۹۲۱ء و ۱۹۳۱ء کے درمیان سویٹ حکومت نے صنعت و حرفت اور تجارت کو اپنی نگرانی میں اتنا منظم کر لیا کہ رفتہ رفتہ خانگی تجار اور اہلِ صنعت و نیز مالدار کاشتکاروں پر جنھیں انفرادی کاشت کی اجازت دیدی گئی تھی عرصہ حیات تنگ ہونے لگا اور انھیں جبراً و قہراً اپنے خانگی کاروبار کو ترک کر دینا پڑا۔

زرعی انقلاب سویٹ حکومت کے قیام کے بعد سب سے زیادہ نمایاں تبدیلی زراعت میں ہوئی چنانچہ زمین کو مشترکہ اجتماعی ملکیت بنانے کے لیے سویٹ حکومت نے پہلا قدم یہ اٹھایا کہ ایک حکم کے ذریعہ تمام زمینداروں کو زمین کی ملکیت کے حق سے محروم کر دیا۔ اور یہ اعلان کیا کہ ملک کی آراضی اہلِ ملک کی مشترکہ اجتماعی ملکیت ہیں۔ اس حکم کا مفہوم یہ تھا کہ وہ تمام زمینیں جو اب تک زمینداروں کی ملکیت میں تھیں کاشتکاروں میں تقسیم کر دی جائیں گی۔ اس اعلان سے آراضی کی خانگی ملکیت تو ختم ہو گئی لیکن ان پر خانگی افراد کا قبضہ باقی رہا۔ اس طرح جاگیریں اور بڑی بڑی زمینیات کسانوں کے ہاتھ میں آگئیں لیکن اس کے باوجود آراضی کے اس اوسط رقبہ میں کوئی اضافہ نہیں ہوا جس پر انقلاب سے پہلے ایک کسان کاشت کرتا تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ کسانوں کی آبادی میں اضافہ ہو گیا تھا اور دوسری وجہ یہ تھی کہ زمینداروں اور جاگیرداروں کی آراضی کی تقسیم میں کسانوں کے اس طبقہ کو بھی شامل کر لیا گیا تھا جو اس وقت تک زمین کی ملکیت سے بالکل محروم تھا اور زرعی مزدوروں کی حیثیت سے زمینداروں کی مملوکہ زمین پر کاشت کرتا تھا۔ اس طرح پہلے زرعی انقلاب کی وجہ سے بڑی بڑی

جاگیریں اور زمینات کسانوں کی ایک بڑی آبادی میں منقسم ہوگئیں اور وہ لگان کی ادائگی سے سبکدوش ہوگئے۔ نیز بہت سے بے مِلک زرعی مزدوروں کو زمینیں مل گئیں لیکن اس انقلاب سے ان کاشتکاروں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا جو اپنے رقبہ کاشت کو وسیع کرنے کی غرض سے زیادہ آراضی حاصل کرنے کی فکر میں تھے۔

انقلاب کے بعد کچھ عرصہ تک کسانوں کی حالت ایک اعتبار سے اور زیادہ سقیم ہوگئی۔ خانہ جنگی کے زمانہ میں دونو برسر فریق جنگ یعنی بالشویک اور مخالفین انقلاب اپنی فوجوں کا پیٹ بھرنے کے لیے کسانوں سے ان کا فاضل اناج بجبر حاصل کر لیتے تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کسانوں نے انتقاماً رقبہ کاشت کا گھٹا دیا۔ ۱۹۲۱ئ میں زرعی پیداوار کی مقدار ماقبل جنگ کی سالانہ پیداوار کی (۴۰) فیصدی رہ گئی جس کی وجہ سے سارا ملک ایک شدید قحط میں مبتلا ہوگیا اور سویٹ حکومت زرعی پیداوار کے حصول کا سابقہ طریقہ بدل دینے پر مجبور ہوگئی جس کے تحت وہ کسانوں سے اپنی مقرر کردہ قیمت پر تمام فاضل اناج لے لیتی تھی جو ان کی ضروریات کی تکمیل کے بعد بچ رہتا تھا۔ اس کے بجائے اب کسانوں پر ایک عام زرعی محصول لگایا گیا جو جنس کی شکل میں وصول کیا جاتا تھا۔ یہ محصول اجناس کی اس مقدار سے بہت کم تھا جو فاضل اناج کی وصولی کے دور میں کسانوں سے حاصل کی جاتی تھی۔ ہر سال موسم گرما سے قبل مجوزہ محصول کی جملہ مقدار کا اعلان کر دیا جاتا تھا اور محصول کی وصولی کی تاریخیں بھی معین کر دی جاتی تھیں۔ محصول کی ادائگی کے بعد کسانوں کے پاس جتنی پیداوار بچ رہتی تھی وہ ان کی اپنی ہوتی تھی اور اسے وہ حسب مرضی بازار میں فروخت کر سکتے تھے۔ اس طرح صنعتی نظام کے برعکس جس میں خانگی کاروبار بالکل مسدود کر دیا گیا تھا اور تمام کارخانوں کو اجتماعی ملک قرار دیا گیا تھا زراعت میں انفرادی اور خانگی کاشت اور لین دین کا طریقہ تسلیم کر لیا گیا۔ چنانچہ دس سال تک روس میں زراعتی کاروبار بالکل اسی نہج پر قائم رہا جیسے سرمایہ دار ممالک میں۔ زراعت میں سرمایہ دارانہ نظم معیشت کی بحالی سے زرعی پیداوار کی صورت حال بہتر ہوگئی لیکن کسانوں کو اب بھی ایک بڑی مصیبت کا سامنا تھا۔ اور وہ یہ کہ زرعی پیداوار اور صنعتی اشیا کی قیمتوں میں بے حد تفاوت تھا۔ یہ شکایت صرف روس تک

محدود نہ تھی بلکہ یہ ایک عالمگیر خرابی تھی۔ کسان جو اناج فروخت کرتا تھا اس کے معاوضہ میں وہ بہت کم صنعتی اشیا حاصل کر سکتا تھا۔ کیونکہ اشیا صرف کی قیمتیں بہت بڑھی ہوئی تھیں۔ یوں تو اس مصیبت سے تمام ممالک کے کاشتکار دوچار تھے لیکن روس میں صنعتی اشیا کی قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ کی وجہ یہ تھی کہ سویٹ حکومت نے اشیائے صرف کی تیاری پر توجہ کرنے کے بجائے اپنے تمام وسائل مشینوں اور آلات کی تیاری میں لگا دیے تاکہ صنعتی نظام کو وسعت دی جا سکے اور صنعتی مشینری کے لیے بیرونی ممالک پر تکیہ نہ کرنا پڑے۔

دوسرا زرعی انقلاب اس وقت واقع ہوا جب سویٹ حکومت نے انفرادی طریق کاشت کو مسدود کر دینے کا حکم دیا جس کی اجازت مجبوری کے تحت دی گئی تھی۔ اکثر اشتمالی لیڈروں کو خوف تھا کہ اگر انفرادی کاشت اور خانگی زرعی کاروبار کو جاری رہنے دیا گیا تو خوش حال کسانوں کا ایک متوسط طبقہ پیدا ہو جائے گا جس کی ذہنیت وہی سرمایہ دارانہ ذہنیت ہوگی جسے صنعت و حرفت کے دائرہ میں مٹایا جا چکا ہے۔ اس طرح روس کا یہ دعویٰ غلط ہو جائے گا کہ وہ ایک پکا اشتراکی ملک ہے جس میں سرمایہ دارانہ طبقات کا وجود نہیں ہے۔ چنانچہ مالدار کسانوں (Kulaks) کے خلاف ایک نئی جد و جہد شروع کی گئی اور انھیں سرمایہ داروں کا لقب دے کر غریب کاشتکاروں کو ان کے خلاف بھڑکایا گیا۔ انفرادی طریق کاشت اور خانگی زرعی کاروبار کو مسدود کرنے کی ایک وجہ اور تھی۔ ۱۹۲۸ء میں روس میں غذا کی عام قلت ہو گئی اور حکومت کو غذائی راشن بندی کرنی پڑی۔ زرعی پیداوار کی کمی اس امر کی دلیل تھی کہ زرعی پیداوار کا رائج الوقت طریقہ کامیاب نہیں ہے۔ اور خانگی کاشت کے ذریعہ اتنا غلہ نہیں پیدا ہوتا ہے جس سے شہری آبادی کی ضروریات پوری کی جا سکیں۔ انقلاب سے پہلے بڑی بڑی جاگیریں اور زمینداریاں قائم تھیں جن میں غلہ کی اتنی کافی مقدار پیدا ہوتی تھی کہ ملک کی داخلی ضروریات کی تکمیل کے بعد بھی غلہ بچ رہتا تھا اور دوسرے ممالک کو نفع پر فروخت کیا جاتا تھا۔ لیکن جب جاگیریں اور بڑی بڑی زمینیں کسانوں میں تقسیم کر دی گئیں تو بڑے پیمانہ کی کاشت کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔ کیونکہ کسانوں کو جو اراضی ہاتھ آئی تھیں ان کا

رقبہ اتنا محدود تھا کہ اس پر کارکردگی اور کفایت کے ساتھ کاشت نہیں کی جاسکتی تھی اور نہ اتنے مختصر رقبہ اراضی پر زراعت کے عصری طریقے اختیار کیے جا سکتے تھے۔ اس لیے زرعی پیداوار میں اضافہ کرنے اور ملک کی غذائی ضروریات کی تکمیل کے لیے یہ امر بہت ضروری تھا کہ بڑے پیمانہ پر عصری آلات اور مشینوں کے ذریعہ کاشت کرنے کے طریقوں کو رواج دیا جائے۔ اور یہ اس وقت تک ناممکن تھا جب تک ہر کسان کو اپنے محدود رقبہ اراضی پر الگ الگ کاشت کرنے کی آزادی حاصل تھی کیونکہ چھوٹے چھوٹے منتشر قطعات اراضی پر جدید مشینوں اور آلات کا استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ اشتمالی نظام کے بنیادی اصولوں کا تقاضا بھی یہی تھا کہ اجتماعی طریق کاشت کو رواج دیا جائے۔ اس لیے سنہ ۱۹۲۹ء میں اجتماعی کاشت کی تحریک کو آگے بڑھانے کا فیصلہ کیا گیا۔ مالدار کسانوں کے مکانات، مال و اسباب، زرعی آلات اور مویشی ضبط کر لیے گیے اور اس طبقہ کے بہت سے افراد کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ کسانوں کے دیگر طبقات کو اجتماعی مزارع میں شرکت پر مجبور کیا گیا۔ ان تدابیر سے ایک سال کے اندر ملک کی جملہ زمینیات کا (۵۰) فیصد حصہ اجتماعی کاشت کے تحت آگیا۔ یہ رفتار اتنی تیز تھی کہ بعد میں سوویٹ حکومت کو محسوس ہوا کہ جتنی زمینیات اور اجتماعی کاشت کے تحت لائی گئی ہیں ان کے لیے مشینیں کافی تعداد میں موجود نہیں ہیں۔ اس لیے اجتماعی کاشت کی توسیع کی رفتار سست کر دی گئی ہے۔ پھر بھی سنہ ۱۹۳۷ء تک ملک کی (۹۲) فیصد زمینیات جن پر دو کروڑ بیس لاکھ کسان قابض تھے پچیس لاکھ اجتماعی مزارع میں شامل کر لی گئیں اور کسانوں کے صرف بیس لاکھ خاندان ایسے رہ گیے جو خانگی زراعتی کاروبار اور انفرادی کاشتکاری کرتے تھے۔ روس میں اس وقت تین اقسام کے اجتماعی مزارع ہیں۔ پہلے قسم کا اجتماعی مزرعہ وہ ہے جس کے ارکان مشترکہ طور پر زمین کی کاشت کرتے ہیں لیکن ہر کسان اپنے مواشی کا خود مالک ہوتا ہے۔ یعنی مواشی پر خانگی ملکیت باقی رہنے دی گئی ہے۔ دوسری قسم کے مزرعہ میں نہ صرف کاشت اجتماعی ہوتی ہے بلکہ مواشی، زرعی آلات اور مزرعہ کی عمارتوں کی ملکیت بھی مشترکہ ہوتی ہے۔ یعنی ہر کسان فرداً فرداً ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ سب کی ملکیت اجتماعی ہوتی ہے۔

اس طرح زمین، محنت، اور سرمایہ مشترک ہوتے ہیں لیکن رہنے کے مکانات، باغیچے چھوٹے چھوٹے جانور مثلاً گائے اور مرغیاں وغیرہ انفرادی اور خانگی ملکیت میں رہتے ہیں۔ تیسرے قسم کا اجتماعی مزرعہ کمیون (Commune) کہلاتا ہے۔ اس میں تمام اشیائے زراعت، اناج، پیداوار، مکانات، آلات زراعت غرضکہ ہر چیز کی ملکیت مشترکہ ہوتی ہے۔ یہ اجتماعی مزرعہ کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قسم ہے جس میں نہ صرف پیداوار بلکہ اس کی تقسیم بھی مشترکہ طور پر عمل میں آتی ہے۔

صنعتی نظام۔ روس میں بڑے پیمانہ کی جملہ صنعتوں، معادن، ریلوں اور جنگلات میں خانگی ملکیت کا طریقہ ختم کر دیا گیا ہے اور اب یہ سب ریاست کی ملک ہیں۔ ان کا انتظام حکومت اپنے کارندوں کے ذریعہ کرتی ہے۔ نومبر ۱۹۱۷ء کے ایک حکم کی رو سے ان تمام کارخانوں میں جن میں مزدور اجرت پر کام کرتے تھے پیداوار، اس کی تقسیم اور فروخت، خام مال کی خریداری اور ذخیرہ بندی نیز صنعت کا مالی انتظام مزدوروں کی نگرانی میں دیدیا گیا تھا۔ یہ نگرانی ایک کمیٹی کے ذریعہ سے عمل میں آتی تھی، جس میں مزدوروں اور فنی عملہ کے منتخبہ نمائندے شریک ہوتے تھے۔ ان بااختیار کارخانوں کا تجربہ ناکام ہوا۔ اس کے چند مہینوں کے بعد ایک اور حکم نافذ کیا گیا جس کی رو سے ہر کارخانے کا انتظام ایک منیجر کی نگرانی میں دیدیا گیا جس کا تقرر حکومت کے اختیار میں تھا۔ ساتھ ہی وہ تمام صنعتی کارخانے جن کا سرمایہ ایک مقدار مقررہ سے زائد تھا ضبط کر کے حکومت نے براہ راست اپنی ملکیت میں لے لیے۔

سرمایہ داروں کے خاتمہ کے باعث ان صنعتوں کے لیے جنھیں اجتماعی ملک قرار دیا گیا تھا ایک نیا انتظام کرنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ ہر صنعت کے لیے علیحدہ ٹرسٹ (Trust) قائم کیا گیا۔ ٹرسٹ ایک ہی صنعت کے مختلف کارخانوں کی ایک مخصوص تنظیم ہے جس میں ہر کارخانے کی نمائندگی ہوتی ہے۔ سوویٹ حکومت کی اعلیٰ معاشی مجلس (*Supreme Economic Council*) کی ہدایات کے تابع ہر ٹرسٹ کو تجارتی اور مالی امور میں بڑی حد تک داخلی آزادی حاصل ہوتی ہے۔ بہت سے ٹرسٹوں نے اپنے کارخانوں کی پیداوار کی فروخت اور نکاسی کے لیے مارکٹنگ (Marketing) کی مشترکہ تنظیمات قائم کر لی ہیں جنھیں سنڈیکیٹ (Syndicate) کہا جاتا ہے۔ یہ سنڈیکیٹ اس

تمام پیداوار کی فروخت اور نکاسی کے ذمہ دار ہیں جو ان کے اراکین ٹرسٹوں (Member Trusts) کے کارخانوں میں تیار ہوتی ہے۔ بعد میں ان سنڈیکیٹوں کے ذمہ یہ کام کیا گیا کہ وہ ملک کی صنعتی پیداوار کے لیے ایک جامع نظام العمل مرتب کریں۔ اس پروگرام کی تکمیل کی ذمہ داری ان کارخانوں پر ہے جو ٹرسٹوں کی نگرانی میں کام کرتے ہیں۔ ہر کارخانے کو بتا دیا جاتا ہے کہ اسے کس قسم کی خام پیداوار فراہم کی جائے گی اور کس قیمت پر۔ نیز اس کے مزدوروں کی اجرتیں بھی مقرر کر دی جاتی ہیں جن کے مطابق وہ مزدوروں کو معاوضہ کار دیتا ہے۔ ہر کارخانہ اس امر کی ذمہ داری لیتا ہے کہ وہ اپنی پیداوار کا ایک مقررہ حصہ معینہ قیمت پر حکومت کو فروخت کرے گا۔ صنعتوں کو تین مختلف ذرائع سے مالی امداد دی جاتی ہے۔ پہلا ذریعہ وہ محفوظ رقوم ہیں جو ہر ٹرسٹ اپنے صنعتوں کے منافع سے جمع کرتا ہے۔ دوئم وہ رقوم ہیں جو بینکوں سے بطور قرض حاصل کی جاتی ہیں۔ تیسری شکل یہ ہے کہ خود ریاست صنعتوں کو مالی امداد دیتی ہے۔ صنعتوں کو جو منافعہ حاصل ہوتا ہے اس کا ایک معینہ جزو حکومت لے لیتی ہے اور اس کے بعد جو منافعہ باقی بچتا ہے اس سے ٹرسٹ اپنی محفوظ رقوم جمع کرتا ہے۔ اس طرح ریاست ایک صنعت کا نفع حاصل کر کے دوسری صنعتوں کو امداد دے سکتی ہے کیونکہ ٹرسٹوں کو ریاست کی جانب سے جو رقمی امداد دی جاتی ہے وہ بعض صورتوں میں منافع کے اس جزو سے زائد ہوتی ہے جو وہ ٹرسٹ سے حاصل کرتی ہے۔ جملہ اشیائے صنعت کی سرکاری قیمتیں مقرر ہیں۔ اگر مفاد عامہ کا اقتضا ہوتا ہے تو بعض اشیائے صنعت کی قیمتیں اتنی کم مقرر کی جاتی ہیں کہ ان سے اشیائے مذکور کی تیاری کی لاگت بھی نہیں نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روس میں حصول منفعت ایک ضمنی مقصد ہے۔

کارخانوں کے انتظام اور نگرانی میں تین مختلف جماعتیں حصہ لیتی ہیں۔ اولاً سویٹ حکومت کا مقرر کردہ مینیجر جو کارخانے کی عام رہنمائی کرتا ہے۔ دوئم کمیونسٹ پارٹی کے نمائندے اور سوئم کارخانے کی کمیٹی جو متعلقہ مزدوروں کی انجمن (Trade Union) کی نمائندہ ہوتی ہے۔ خود مزدوروں کی انجمن کو کارخانے کے انتظام اور نگرانی میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔ سرمایہ دار ملکوں کے برخلاف

سویٹ روس میں مزدوروں کی انجمنوں کو ان کے حقوق و مفادات کے تحفظ سے کوئی سروکار نہیں ہے بلکہ ان کا کام صرف یہ ہے کہ وہ مزدوروں کو تیز رفتاری سے کام کرنے کی ترغیب دیں اور ان میں سستی یا کاہلی نہ پیدا ہونے دیں۔

اگرچہ سویٹ دستور کی رو سے تمام بڑی بڑی صنعتیں اجتماعی ملک قرار دی گئی ہیں پھر بھی چھوٹی چھوٹی گھریلو صنعتوں کی حد تک نجی کاروبار اور ذاتی ملکیت کی اجازت دی گئی ہے۔ اس طرح روس میں اب بھی لاکھوں کی تعداد میں ایسے دستکار موجود ہیں جو نہ صرف اپنی پیداوار کے مالک ہیں بلکہ ان کے آلات و اوزار بھی ان کی ذاتی ملکیت میں ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ چھوٹی چھوٹی صنعتوں میں سرمایہ دارانہ نظم معیشت کے اثرات باقی ہیں۔

سویٹ انقلاب پر ایک تنقیدی نظر اس امر سے کوئی حقیقت پسند شخص انکار نہیں کرسکتا ہے کہ بالشویکی انقلاب نے روس کے عوام الناس اور جمہور کی معاشی زندگی میں ایک عظیم الشان تبدیلی پیدا کردی ہے اور ان کی مادی اور تعلیمی سطح کو بلند کرنے میں نمایاں کامیابی حاصل کی ہے۔ روس کے بڑے سے بڑے مخالف کو بھی اس امر کا اقرار کرنا ہوگا کہ زار روس کے عہد میں عوام کی جو حالت تھی اس کے مقابلہ میں سویٹ نظام کے تحت وہ ہر اعتبار سے بہتر اور خوش حال ہیں اور اس لحاظ سے بالشویکی انقلاب ترقی کا ایک بہت بڑا اقدام ہے۔ لیکن اس اقرار کے باوجود جب ہم موجودہ روسی معاشرہ کو ان دعاوی کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو اشتمالیت کے عام نظریات سے مستنبط ہوتے ہیں اور اس جنت ارضی سے موجودہ روس کا مقابلہ کرتے ہیں جس کی پیشنگوئی سے اشتراکی لٹریچر بھرا ہوا ہے تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ اشتمالیت اپنے دعاوی کو سچا ثابت کرنے میں ناکام رہی اور اس کی موعودہ بہشت ایک ایسے تخیل کی نقش آرائی ہے جس پر حقیقت کا جامہ راست نہیں آسکتا ہے۔ اشتمالی نظریات کی بنا پر ہم سویٹ روس میں انسانوں کی ایک ایسی نسل دیکھنا چاہتے تھے جو فضائل سے اخلاق سے آراستہ، ہمدردی اور انسانیت دوستی کا مجسمہ، بین الاقوامی عدل وانصاف کی حامل اور قومی تعصبات سے بری ہوتی کیونکہ اشتمالیوں کا ہمیشہ سے یہ دعویٰ رہا ہے کہ انسان

کی تمام اخلاقی برائیاں اس کے معاشرتی ماحول کی خرابیوں سے وجود میں آتی ہیں اور اگر نظام معیشت کو درست کر دیا جائے تو اس کے تحت رہنے والے انسان تمام اخلاقی امراض سے پاک ہو جائیں گے۔ اس لیے سویٹ روس کے ماولانہ نظام معیشت میں جو نسل پرورش پا رہی ہے اس سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ ان تمام آلودگیوں سے محفوظ ہو گی جو سرمایہ دار ممالک میں پائی جاتی تھیں۔ لیکن دوسری عالمگیر جنگ کے بعد بین الاقوامی معاملات میں روس نے جو رویہ اختیار کیا ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ روس کے ارباب اقتدار اور عوام کو دوسری اقوام کے مقابلہ میں کوئی اخلاقی تفوق حاصل ہے یا یہ کہ روسی عوام اور حکمران ان محرکات عمل سے اثر پذیر نہیں ہیں جو انسانوں کے دوسرے گروہوں کو آمادۂ عمل کرتے ہیں۔ حالیہ بین الاقوامی اجتماعات اور معاہدات صلح کی گفت و شنید میں روسی نمائندوں نے اپنے کسی عمل سے اس امر کا ثبوت نہیں دیا کہ وہ انسانیت پروری، صلح پسندی اور معاشرتی عدل و انصاف کے مقتضیات پورے کرنے میں سرمایہ دار ممالک کے نمائندوں سے زیادہ مستعد ہیں اور انھیں اپنے قومی اور ملکی مفادات کے مقابلہ میں اصول و نظریات سے زیادہ دلچسپی ہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ معاہدات صلح کی گفت و شنید میں ملکی مفادات کی خاطر انھوں نے اپنے بہت سے اصولوں کی قربانی گوارا کی۔ اخلاقیات کے مسئلہ کو چھوڑ کر جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ اشتمالی تحریک ایک لاطبقاتی معاشرہ کی تخلیق کا دعویٰ لے کر اٹھی تھی تو ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ سویٹ روس کا موجودہ معاشرہ لاطبقاتی نہیں ہے۔ اگرچہ روس میں قدیم طبقاتی امتیازات مٹ گئے ہیں لیکن ان کی جگہ نئے امتیازات قائم ہو رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ زمینداروں اور سرمایہ داروں کے خاتمہ کے باعث سوسائٹی میں اب ظالم و مظلوم طبقات کی تفریق باقی نہیں رہی ہے جس میں ظالم طبقات وسائل پیدائش پر قابض و متصرف تھے اور مظلوم طبقات محروم الملک تھے۔ لیکن یہ مفروضہ حقیقت سے بہت بعید ہے کہ روس میں اب صرف ایک ہی طبقہ کا وجود ہے کیونکہ روسی معاشرہ سرکاری عہدہ داروں، ماہرین فن، کاردان مزدوروں (Skilled Workers) اور خوشحال اجتماعی کاشتکاروں کے نئے طبقات میں تقسیم ہوتا جا رہا ہے اور ان

طبقات کی آمدنی عام مزدوروں کی آمدنی سے بہت زیادہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ تقسیم دولت اور معیار زندگی کے اعتبار سے روس کے مختلف طبقوں میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا ہے اور عام مزدوروں نے ان بالاتر طبقات کے مقابلہ میں وہی ادنی حیثیت اختیار کرلی ہے جسے مٹانے کے لیے روسی انقلاب برپا کیا گیا تھا۔ بظاہر یہ دعویٰ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ روس کا مزدور اجرت پانے والا غلام نہیں رہا ہے بلکہ سوسائٹی کا ایک آزاد فرد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ کارخانوں اور صنعتوں کو اجتماعی ملک قرار دینے سے مزدوروں کی حیثیت میں صرف قانونی تبدیلی پیدا ہوئی ورنہ حقیقتاً جس طرح وہ پہلے سرمایہ دار کا نوکر تھا اور کام کی مقدار اور اوقات کے لحاظ سے اجرت پاتا تھا اسی طرح وہ اب روسی حکومت کا نوکر ہے جو اپنے کام کی عمدگی اور مقدار کے تناسب سے معاوضہ حاصل کرتا ہے۔

دوسری طرف سویٹ روس کا صنعتی نظام اگرچہ اب نفع طلبی کے محرک پر قائم نہیں ہے لیکن روسی صنعتوں میں مزدوروں کو اب بھی یہ ترغیب دی جاتی ہے کہ وہ زیادہ کام کرکے زیادہ اجرت حاصل کریں۔ ۱۹۳۴ء میں اسٹالن نے ایک تقریر کرتے ہوئے بتایا کہ سوشلسٹ اور کمیونسٹ سوسائٹی میں یہ فرق ہے کہ سوشلسٹ سوسائٹی میں مزدوروں کو ان کے کام کی مقدار کے لحاظ سے اور کمیونسٹ سوسائٹی میں انھیں اپنی ضروریات وحاجات کے تناسب سے اجرت ملتی ہے۔

اس تقریر میں یہ اعتراف صاف الفاظ میں کیا گیا ہے کہ روس میں مزدوروں کے معاوضہ کا تعین ان کی حاجات وضروریات کے لحاظ سے نہیں بلکہ ان کے کام کی مقدار اور حسن وخوبی کے لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے روسی مزدوروں کی حالت اور سرمایہ دار ملکوں کے مزدوروں کی حالت میں کوئی بڑا فرق نہیں ہے۔ علاوہ ازیں مزدوروں کو تیز رفتاری سے کام پر آمادہ کرنے کے لیے خارجی ترغیبات اور مالی محرکات پر تکیہ کرنا اس امر کا بین ثبوت ہے کہ روسی اشتمالی معاشرہ کے افراد بھی سرمایہ دار ملکوں کے عوام وخواص کی طرح نفع طلبی اور حرص دولت کے محرکات سے مغلوب ہیں۔

موجودہ سویٹ نظام کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کے تحت آزادی خیال اور آزادی عمل

کے مواقع بہت محدود ہیں۔ حالانکہ انسان معاشی حیثیت سے کتنا ہی آسودہ حال ہو اگر اس کے اعمال وافکار پر غیر ضروری پابندیاں عائد کردی جائیں تو معاشی حیثیت سے قطع نظر کرکے اس میں اور غلاموں میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا ہے۔ روس کے نئے دستور میں بنیادی حقوق کا ایک اعلان ضرور شامل ہے لیکن ان حقوق کے آزادانہ استعمال کی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے۔ عوام الناس کو یہ آزادی ضرور دی گئی ہے کہ وہ جس طرح چاہیں اپنا حق رائے دہی استعمال کریں لیکن عملاً اس حق کا آزادانہ استعمال بہت دشوار ہے کیونکہ انتخابات میں سویٹ حکومت کی جانب سے ایک سرکاری فہرستِ نمائندگان مرتب کی جاتی ہے جس میں سے کیونسٹ پارٹی کے مخالفین کے نام خارج کردیے جاتے ہیں اور عوام کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے نمائندے اسی سرکاری فہرست کے مندرجہ ناموں میں سے منتخب کریں۔ سویٹ حکومت ملک کے انتظامی مسائل میں عوام کو آزادانہ نکتہ چینی کا موقعہ دیتی ہے اور ایسی تجاویز کی نسبت عوام کا مشورہ طلب کرنے میں دریغ نہیں کرتی ہے جن کے متعلق اس نے پہلے سے کوئی تصفیہ نہ کیا ہو لیکن عوام الناس اپنے اس حق تنقید کا بے باکانہ استعمال اس خوف سے نہیں کرتے ہیں کہ مبادا ان کا شمار مخالف انقلاب عناصر میں کیا جائے۔ اسی طرح صحافت کی آزادی بھی محدود ہے یعنی صحافت کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے کہ وہ ان سیاسی اور معاشی اداروں کے سوا جو اشتمالی نظام کے پروردہ ہیں کسی اور سیاسی یا معاشی ادارہ یا تنظیم کی حمایت کرے۔ سڈنی ویب (Sydney Webb) نے جو سویٹ اشتمالیت کے پر جوش حامیوں میں سے ہے اپنی کتاب (Soviet Communism) میں سویٹ نظام کے موجودہ قائدین کو متنبہ کیا ہے کہ معاشرت و تمدن کے بنیادی مسائل پر غور و فکر کرنے کے بارے میں جو امتناعات اور تحدیدات عائد کیے گئے ہیں ان سے "راسخ الاعتقادی" کا مرض پیدا ہو رہا ہے۔ علاوہ ازیں سویٹ حکومت کا جاسوسی نظام افراد کی آزادی کے لیے سب سے زیادہ مہلک خطرہ ہے اور سویٹ نظام کا یہ پہلو ہٹلر کے نازی نظام سے اتنی قریبی مشابہت رکھتا ہے کہ اس کے مضرات کو نظر انداز کردینا حقیقت پسندی کے خلاف ہوگا۔

روسی اشتمالیت میں آزادی فکر و عمل کے لیے سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ اس نظام میں رزق و معاش کے تمام وسائل حکومت کے قبضہ میں ہیں یعنی ان وسائل پر ایک مخصوص گروہ قابض و متصرف ہے۔ اس لیے کوئی فرد جو حکومت اور اس کے طریق کار یا مقتدر پارٹی کے افکار و تخیلات سے متفق نہ ہو یا کسی دوسرے نظریہ زندگی کو اختیار کرنا چاہے اس کے لیے روس میں زندگی گزارنا تقریباً ناممکن ہے۔ کیونکہ وسائل معاش سب کے سب حکومت اور ارباب اقتدار کے ہاتھوں میں ہیں اور کوئی شخص انفرادی طور پر آزادی سے اپنا روزگار نہیں کما سکتا ہے جب تک حکومت اس کے لیے وسیلۂ رزق فراہم کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ ایسے نظام میں کوئی شخص ان بنیادی نظریات کے علاوہ جن پر وہ قائم ہے کوئی دوسرا نظریہ اختیار نہیں کر سکتا ہے اور نہ اس پر آزادانہ اظہار خیال کر سکتا ہے کیونکہ اگر وہ اس کی جرأت کرتا ہے تو حکومت اس کو تمام وسائل رزق سے محروم کر دیتی ہے اور اسے ایک وقت کی روٹی بھی میسر نہیں آسکتی ہے۔ ایسے نظام میں اجتہاد و فکر اور آزادی رائے کا باقی رہنا محال ہے۔ اور اس سے شائد ہی کسی کو انکار ہو کہ جس معاشرہ میں اجتہاد و فکر کی صلاحیت مفقود اور کورانہ تقلید کی عام روش ہو جائے وہ بہت جلد فساد و زوال اور کمزوری میں مبتلا ہو کر کسی دوسرے طاقتور معاشرہ سے مغلوب ہو جائے گا۔

———— ○ ○ ○ ————

باب سوم

ہیگل کا فلسفہ

ہیگل کے فلسفہ کو مختصر اور سادہ الفاظ میں اضداد (Opposites) کا فلسفہ کہا جاتا ہے۔ یوں تو ہیگل سے بہت پہلے انسانی فکر کے ابتدائی دور ہی میں اس حقیقت کو عام طور سے سمجھ لیا گیا تھا کہ ہر شے اپنے ضد سے قائم ہے۔ وجود کے لیے عدم اور بقا کے لیے فنا کا ہونا ضروری ہے۔ اگر رنج و الم کا وجود نہ ہو تو خوشی اور مسرت کی کلی بھی نہ کھلے۔ اگر تکلیف نہ ہو تو آرام و راحت کہاں سے نصیب ہو سکتی ہے۔ جہاں پھول ہے وہاں کانٹا بھی ضرور ہوگا۔ بقول شاعر :-

تا صد ہزار خار نمی روید از زمیں
از گلبنے گلے بگلستاں نمی رسد

لیکن کسی حقیقت کا احساس و علم اور چیز ہے اور اس کی بنا پر ایک مستقل نظام فکر ترتیب دینا اور چیز۔ ہیگل کا کارنامہ یہ ہے کہ ایک پیش پا افتادہ خیال کو جو انسانی طبائع پر صرف وقتی طور سے اثرانداز ہوتا ہے اور جسے ایک زمانہ تک محض شاعرانہ بلند پروازی کی تائید و حمایت حاصل رہی، اس نے ایک جامع اور مکمل فلسفہ کی حیثیت عطا کی اور اس کی بنیاد پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جس نے تصورات کی دنیا میں ایک نئی جنبش پیدا کر دی اور انسان کی عملی زندگی پر فیصلہ کن اثر ڈالا۔

ہیگل نے بتایا کہ ہر شے نہ صرف ضد سے قائم ہے بلکہ دنیا میں اب تک جو کچھ ترقی ہوئی ہے اور انسانیت نے تاریخ کے میدان میں جتنے قدم بڑھائے ہیں ان کا اصلی سبب اور حقیقی محرک اضداد کی جنگ و پیکار ہے۔ ہر تصور جب ایک خاص حد سے آگے بڑھ جاتا ہے تو اسی سے اس کی ضد پیدا ہو جاتی ہے اور ان دونوں کی باہمی آویزش سے ایک نیا تصور وجود میں آتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ اگر

انسان کسی تصور پر پوری طرح غور و فکر کرے اور اسے منطقی تکمیل تک پہنچا دے تو اس نوبت پر وہ محسوس کرے گا کہ جس تصور سے اس نے ابتدا کی تھی وہ اب باقی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ ایک نیا تصور پیدا ہو گیا ہے جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ ہیگل نے اس کی مثال یوں دی ہے: وہ کہتا ہے کہ تم اس عام اخلاقی حکم پر غور کرو جو تمام مذاہب میں یکساں مشترک ہے۔ یعنی غریبوں کی امداد ہر ذی استطاعت پر واجب ہے۔ اگر اس حکم کی تعمیل میں پوری سرگرمی اور جوش کا مظاہرہ کیا جائے اور ہر صاحب استطاعت شخص غربا کی امداد کرنے لگے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دنیا میں کوئی غریب ہی نہ رہے گا۔ اس نوبت پر پہنچنے کے بعد غریبوں کی امداد کا تصور خود اپنی منطقی تکمیل کے باعث باطل ہو جائے گا کیونکہ جب کوئی غریب ہی نہ رہے گا تو مدد کس کی کی جائے گی۔ یا مثالاً اس حقیقت کو لیجیے کہ ماں کی شفقت کے بغیر بچہ کی شخصیت کا صحیح ارتقا غیر ممکن ہے۔ یہ سچ ہے۔ لیکن ذرا غور تو کیجیے کہ اگر شفقت مادری انتہا تک پہنچ جائے اور بچے کی ہر خواہش خواہ وہ جائز ہو یا ناجائز پوری کی جانے لگے تو کیا اس کی شخصیت کا متوازن ارتقا ہو سکے گا؟ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ماں کی شفقت ایک حد سے آگے بڑھنے کے بعد اپنی بے اعتدالی سے بچے کے اندر طرح طرح کے عیوب و نقائص پیدا کر دیتی ہے۔ اور زائد از ضرورت اور بے جا شفقت کے مضر نتائج کا سدباب کرنے کے لیے بچہ پر رعب قائم رکھنے کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے تاکہ ماں کی محبت کے ساتھ اسے ماں کا خوف بھی رہے۔ اس طرح محبت خود ہی اپنی ضد یعنی خوف پیدا کرتی ہے۔ غرضکہ جس تصور پر بھی پوری طرح غور و فکر کیا جائے گا یہ معلوم ہوگا کہ ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اس کی نفی ہو جاتی ہے لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا ہوتا ہے یعنی ایک ایسا تصور جو پہلے تصور کی ضد ہے۔ ہیگل اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ہر تصور محدود اور ناقص ہوتا ہے۔ اسی محدودیت اور نقص کی وجہ سے وہ اپنی ضد پیدا کرتا ہے جس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس نفی سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ سابق تصور کے ہر پہلو کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کے ناقص پہلوؤں کی نفی کرتا ہے۔ پھر چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا تصور نفی شدہ تصور کے تعلق سے معین ہوتا ہے اس لیے نئے تصور میں اس کی یاد باقی رہتی ہے اور یہ تصور پہلے سے زیادہ

وسیع ہوتا ہے۔ اس لیے اضداد کی ترکیب سے ایک نئی وحدت پیدا ہوتی ہے جو دونوں سے وسیع تر ہوتی ہے لیکن اس نئی وحدت پر پھر نفی کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی یہ وسیع تر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے۔ اور یہ سلسلہ یونہی جاری رہتا ہے۔

مثلاً تصور وجود کو لیجیے۔ اگر ہم خالص وجود کا تصور کریں تو فوراً ہی عدم کا تصور پیدا ہوتا ہے کیونکہ خالص وجود جو تمام تعینات و تشخصات سے مبرا ہو عدم کے برابر ہے۔ لیکن ان دونوں تصورات (یعنی وجود و عدم) کے ملنے سے کون یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ "ہونے" کے عمل میں وجود بھی ہے اور عدم بھی اس لیے وہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کا نام ہے۔ یہ نیا تصور جو وجود و عدم کی ترکیب یافتہ وحدت ہے دونوں پر حاوی اور دونوں سے وسیع تر ہے۔

اسی سے ہیگل نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عمل ارتقا میں بعد کے مدارج پہلے مدارج سے متعین ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر مخالف تصور (یا ضد) جو وجود میں آتا ہے اپنے سے پہلے تصور کی نفی کرتا ہے اور اسی کے تعلق سے معین ہوتا ہے۔ پودے کے وجود میں آنے کے لیے تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے لیکن تخم کا تمام جوہر پودے کے اندر زیادہ ارتقا یافتہ شکل میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں ہیگل اپنے اس اعتقاد کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں (Values) کبھی فنا نہیں ہوتی ہیں۔ اپنی متصوفانہ زبان میں وہ اس خیال کو یوں ظاہر کرتا ہے کہ روح عالم (World Spirit) کے حافظہ میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فساد و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی ہے۔ اصلی جوہر معدوم نہیں ہوتا۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصور کی نفی ہوتی ہے اور اس نفی کے بطن سے مثبت تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ نیا تصور اس سابق تصور کے تمام پہلوؤں کی نفی نہیں کرتا ہے بلکہ صرف انھیں پہلوؤں کی جو ناقص ہیں۔ پہلے تصور میں جتنی صداقت تھی وہ اس نئے تصور میں باقی رہتی ہے، اس لیے نفی شدہ تصور کی اصلی قیمت ضائع ہونے نہیں پاتی۔ یہ سمجھیے کہ پہلے تصور میں جتنا میل یا کھوٹ تھا اسکو اس نئے تصور نے خارج کر دیا اور جو چیز اس کے اندر خالص تھی اسے اپنے اندر جذب کر لیا۔ اب اس نئے تصور کی نفی سے جو مثبت تصور پیدا ہوگا اس کے ساتھ بھی یہی عمل ہوگا۔ اسی لیے اس ارتقائی سلسلہ

میں اصلی قیمت کی کوئی چیز نہیں ضائع ہوتی ہے بلکہ ہر تصور کا اصلی جوہر اور اس کی حقیقی قدر بالکل محفوظ رہتی ہے۔ ہیگل کے اس نظریہ کو ہم قیمتوں یا اقدار کے تحفظ (Conservation of Values) کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ خود ہیگل جنگ اضداد کو جس میں ہر تصور اپنی ضد پیدا کرتا ہے اور پھر اس ضد کی نفی سے ایک وسیع تر تصور حاصل ہوتا ہے جدلی عمل (Dialectical Process) کا نام دیتا ہے۔

ہیگل کے نزدیک انسان کی پوری تاریخ اسی کشمکش اور جنگ اضداد سے عبارت ہے۔ گویا تاریخ ایک میدان جنگ ہے جس میں تصورات و افکار کا غلبہ ہوتا ہے۔ یہ تصورات اور فکری میلات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس ہم آہنگی سے ایک فکری وحدت یا کلیت وجود میں آتی ہے جو اس پورے دور پر حاوی ہوتی ہے۔ اسی کا نام روح عصر (Spirit of the Age) ہے جو ہر دور تاریخ میں زندگی کی ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتی ہے اور اس دور کے اعمال و افکار کی صورت گری کرتی ہے۔ یا یوں کہیئے کہ ہر دور میں زندگی کے مختلف شعبوں میں جو میلانات رونما ہوتے ہیں ان کے اندر ایک مخفی وحدت کا سراغ ملتا ہے۔ تمدن و مذہب، سیاست و معیشت، معاشرت و اخلاق، سب کے سب اسی وحدت فکری کے حامل اور روح عصر کے زیر فرمان ہوتے ہیں۔

پھر جب یہ عصری روح ارتقاء کے ایک خاص درجہ پر پہنچ جاتی ہے اور تمدنی زندگی کے غالب اور کارفرما تصورات کا ستارہ خوب چمک لیتا ہے تو ان تصورات کا ردعمل شروع ہوتا ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں ایک فکری بغاوت نمودار ہوتی ہے اور نئے نئے مخالف تصورات ظہور کرتے ہیں۔ کچھ زمانہ گذرنے کے بعد یہ باغی تصورات اس قدر زور و قوت حاصل کر لیتے ہیں کہ سابقہ تصورات کی حکمرانی ختم ہو جاتی ہے۔ ان مخالف تصورات کے اندر جو زندگی کے ہر شعبہ میں رونما ہوتے ہیں ایک مخفی ہم آہنگی پائی جاتی ہے جس سے ایک نئی کلیت یا وحدت وجود پذیر ہوتی ہے۔ یہاں سے تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ایک تازہ عصری روح افکار و اعمال کی تشکیل کرنے لگتی ہے۔ یہ عصری روح دور سابق کی عصری روح سے مختلف، مگر اس سے وسیع تر، بلند تر اور زیادہ جامع ہوتی ہے کیونکہ اس میں گذشتہ عصری روح کا جوہر کھنچ آتا ہے۔

جب اس نئے دور پر ایک مدت گزر جاتی ہے تو اس پر پھر یہی عمل شروع ہوتا ہے۔ مخالف افکار و تصورات زندگی کے ہر شعبہ میں نمودار ہونے لگتے ہیں۔ اور ایک مخالف عصری روح تشکیل پذیر ہو جاتی ہے جو سابقہ روح کی بہ نسبت وسیع تر ہوتی ہے۔ عمل اور رد عمل کا یہ سلسلہ آغاز تاریخ سے اس وقت تک جاری ہے اور جاری رہے گا۔ کیونکہ انسان کا ذہنی ارتقاء اسی جنگ اضداد یا جدلی عمل سے وابستہ ہے۔ اگر یہ جنگ نہ ہو تو زندگی میں جمود و سکون کی کیفیت پیدا ہو جائے اور انسانیت کا قافلہ آگے نہ بڑھ سکے۔

ہیگل کے نزدیک جدلی عمل زندگی کی عین فطرت ہے۔ ایک مخفی طاقت ہے جو انسان کو رہ رہ کر اس پر ابھارتی ہے اور افکار و تصورات کی دنیا میں وقفہ وقفہ سے نئے نئے باغی پیدا کرتی ہے جو کچھ مدت کی جنگ و پیکار کے بعد مروجہ افکار کی قائم شدہ حکومت الٹ دیتے ہیں اور خود مسند شاہی پر متمکن ہو جاتے ہیں۔ اس مخفی طاقت کو ہیگل رُوح عالم (World-Spirit) یا روح مطلق (Absolute Spirit) یعنی خدا کہتا ہے۔

روح مطلق ایسا کیوں کرتی ہے۔ ہیگل اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ اس عمل سے روح مطلق کو تکمیل ذات مقصود ہے۔ کیونکہ جیسا اس سے قبل بتایا جا چکا ہے، جدلی عمل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ اضداد کی جنگ و پیکار سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ اپنے سے پہلے تصور سے زیادہ وسیع اور محیط ہوتا ہے۔ پھر جب اس نئے تصور کی نفی سے ایک مخالف تصور ظہور کرتا ہے تو اس میں اس نئے تصور سے بھی زیادہ وسعت و جامعیت ہوتی ہے جو پہلے تصور کی ضد تھا۔ اسی طرح تاریخ کی شاہ راہ پر جتنا آگے بڑھتے جاؤ گے ہر تصور کی جامعیت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب تصورات کا پورا نظام اتنا مکمل اور ہمہ گیر ہو جائے گا کہ اس میں مزید وسعت و اصلاح کی گنجائش نہ ہوگی۔ اس نوبت پر تصور مطلق اپنے درجۂ کمال پر پہنچ جائیگا اور روح مطلق جو ہر تصور کی رگوں میں خون حیات بن کر دوڑتی ہے، اپنا مدعا حاصل کر لے گی یعنی اس کی ذات مکمل ہو جائے گی۔ اس لیے یہ ساری کشمکش اور پیکار درحقیقت روح مطلق کی بیتابی

اور اس جد و جہد کا نتیجہ ہے جو وہ اپنی تکمیل ذات کے لیے کر رہی ہے۔ ہر دور کا تمدن، اس کے علوم و فنون اور اس کے اخلاقی و مذہبی تصورات روح مطلق ہی کے مظاہر ہوتے ہیں۔ انسان اس ساری کشمکش میں محض ایک آلۂ کار کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ اس کے مقاصد، اس کی ضروریات اس کے تصورات و افکار سب کی تشکیل اور صورت بندی روح مطلق خود اپنی اغراض کی تکمیل کے لیے کرتی ہے۔ انسان خود یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ آزاد ہے اور جو کچھ کر رہا ہے اپنے مقاصد کے لیے کر رہا ہے۔ لیکن حقیقت کچھ اور ہے۔ انسان تو روح عالم کا ایک کھلونا ہے، ایک کٹھ پتلی جسے وہ جدھر چاہتی گھما دیتی ہے۔ نہ اس کے افکار اپنے ہیں، نہ اس کے ضروریات و مقاصد اپنے ہیں۔ تاریخ کی عظیم المرتبت ہستیاں روح مطلق کی بدرجہ اتم مظہر ہیں۔ بڑے آدمی روح عالم کے نمائندے ہوتے ہیں اور ان سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ روح مطلق کے احکام ہیں۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہیگل تاریخ کے تمام واقعات و حوادث میں صرف افکار و تصورات کی قوت کارفرما پاتا ہے۔ اس کے نزدیک عالم خارجی بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اسکی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ روح مطلق کے سفر ارتقا کے لیے نشان منزل کا کام دیتا ہے۔ اسکی مثال ایک آئینہ کی ہے جس پر روح مطلق اپنے رخ زیبا کا عکس ڈالتی ہوئی گزر جاتی ہے۔ انسان کی حیثیت ایک معروض (Object) کی ہے جس پر یہ موضوع (Subject) یعنی تصور مطلق اپنا عمل کرتا ہے۔ انسان انفعالی طور سے اس تصور کے عمل کو قبول کر سکتا ہے۔ لیکن خود اس پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ روح مطلق جس رخ چاہے انسان کو لے جا سکتی ہے، جس سانچے میں چاہے اسے ڈھال سکتی ہے اور جس مقصد کے لیے چاہے اسے استعمال کر سکتی ہے۔ وہ خود کچھ نہیں ہے جو کچھ ہے تصور مطلق یا روح عالم کا مظہر ہونے کی حیثیت سے ہے۔

باب چہارم

تاریخ کا مادی نظریہ اور فلسفہ اشتراکیت

گذشتہ باب میں ہم نے ہیگل کے فلسفۂ تاریخ اور اس کے نظریہ ارتقا کو تفصیل و وضاحت کے ساتھ اس لیے بیان کیا ہے کہ مارکس نے اپنا پورا فلسفہ ہیگل کے نظریہ اضداد اور جدلی عمل (Dialectical Process) پر تعمیر کیا تھا۔ اس لیے جب تک جدلی عمل اور جنگ اضداد کی حقیقت کو نہ سمجھ لیا جائے مارکس کے فلسفہ کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ مارکس نے ہیگل کے اس خیال سے اتفاق کیا کہ تاریخ کا سفر ارتقا، اور انسانی زندگی کے انقلابات جنگ اضداد کا براہ راست نتیجہ ہیں۔ زندگی کا کوئی نظام جب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ لیتا ہے تو اسی کے بطن سے بعض مخالف قوتیں نمودار ہو کر اس نظام کے خلاف کشمکش شروع کر دیتی ہیں۔ بالآخر ان نئی قوتوں اور پرانے نظام کی ترکیب سے ایک نیا نظام وجود میں آتا ہے جس میں پرانے نظام کے صالح اجزا باقی رہتے ہیں اگرچہ انھیں دیگر اجزا سے ممیز نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جب یہ نیا نظام ایک مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے تو اسی کے اندر سے اس کی ضد نمودار ہوتی ہے اور اس کے خلاف جنگ کرتی ہے۔ اس کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ایک اور نظام پیدا ہوتا ہے جو سابقہ نظام اور اس کی ضد سے ترکیب پاتا ہے۔ پرانا نظام ہٹ جاتا ہے اور اس کی جگہ نئے نظام کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس نظام میں سابقہ نظام کا جوہر حیات موجود ہوتا ہے اس لیے یہ اس سے وسیع تر اور زیادہ جامع ہوتا ہے۔ اس طرح زندگی ایک ارتقائے مسلسل ہے جس میں ہر نیا دور اس معنی میں سابقہ ادوار سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ اس میں گذشتہ ادوار کی اعلیٰ خصوصیات، ان کے صالح اجزا، مختصر یہ کہ ان کا جوہر بدستور محفوظ رہتا ہے۔ انسانی ارتقا میں قیمتوں کے تحفظ (Conservation of Values) کا مارکس بھی قائل ہے۔

یہاں تک تو مارکس ہیگل کی ہمنوائی کرتا ہے لیکن اس کے بعد سے ان دونوں کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ مارکس نے جدلی عمل کی حقیقت کو تو لے لیا لیکن اس کو زندگی کے واقعات پر اس طرح منطبق کیا کہ ہیگل کا سارا فلسفہ تہس نہس ہو گیا۔ ہیگل کے نزدیک اضداد کی جنگ تصورات کے میدانوں میں لڑی جاتی ہے۔ زندگی کے خارجی مظاہر کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر ہے تو صرف اتنا کہ اس میں جو فریق فتحمند ہوتا ہے انسان اور اس کا خارجی ماحول اسی فریق کا تابع ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمدن، اس کی تہذیب و معاشرت اور اس کے معاشی نظام کی تبدیلیوں کا محرک اور اصلی سبب عالم افکار کی تبدیلیاں اور دنیائے تصور کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے رونما ہوتے ہیں، اور انسانی زندگی کے تغیرات کا پتہ دیتے ہیں کہ تصور مطلق اپنے سفر ارتقا کی کس منزل پر ہے۔ جیسا جیسا یہ تصور اپنی شاہ راہ سفر پر آگے بڑھتا جاتا ہے ویسے ہی زندگی اور تمدن کے جملہ مظاہر بھی ترقی کی منزل طے کرتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک انسانی تاریخ کی اصلی کارفرما قوت افکار و تصورات کا جدلی عمل ہے نہ کہ انسان خود یا اس کی زندگی اور تمدن کا کوئی مظہر۔

مارکس اس ساری فلسفہ آرائی کو الٹ دیتا ہے اس کے نزدیک تاریخ کی رفتار میں جو چیز حقیقتاً موثر اور فیصلہ کن ہے وہ افکار کا جدلی عمل نہیں، بلکہ انسان کی خارجی زندگی کے انقلابات ہیں جو جدلی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل کیونکر واقع ہوتا ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے ہر دور میں زندگی کی اصلی بنیاد اس دور کا معاشی نظام ہوتا ہے جس پر انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات اس کے تمدن اور اس کے تمام علوم و فنون کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ ایک زمانہ تک یہ معاشی نظام انسانی ضروریات و حاجات کی تکمیل کا کام بخوبی انجام دیتا رہتا ہے۔ کچھ عرصے کے بعد اسی نظام کے اندر سے اس کی مخالف قوتیں ظہور کرتی ہیں جو اس نظام کی تخریب و شکست کے درپے ہوتی رہتی ہیں۔ پھر ان دونوں کے مابین وہ کشمکش شروع ہوتی ہے جسے ہیگل نے جدلی عمل سے موسوم کیا ہے۔ اس کشمکش کے نتیجے کے طور پر ایک نیا معاشی نظام وجود میں آتا ہے جو انسانی ضروریات کو بہتر طریقہ سے پورا کرتا ہے۔ یہ معاشی نظام پرانے نظام پر غالب آجاتا ہے اور اپنے

ساتھ اخلاقی تصورات، مذہبی افکار، طرز معاشرت اور تہذیب وتمدن کی ایک نئی دنیا لاتا ہے۔

اس طرح جدلی عمل کو فکر و تصور کے عالم سے نکال کر مارکس نے خارجی زندگی اور اس کی معاشی تنظیم پر چسپاں کر دیا۔ ہیگل کے نظریہ کے مطابق اولیت فکر کو حاصل ہے اور انسان کی مادی زندگی صرف روح مطلق کی رفتار پیمائی کرتی ہے۔ برعکس اس کے مارکس نے انسان کی مادی زندگی کو غالب اور افکار و تخیلات کو اس کا تابع قرار دیا۔ ہیگل نے انسان کو تصورات کے جدلی عمل کا آلۂ کار بنا دیا تھا۔ مارکس نے دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے مجرد تصورات کا بے جان کھلونا نہیں ہے۔ تاریخ کے میدان میں جو لڑائیاں لڑی جاتی ہیں وہ فکر و تصور کی دنیا میں نہیں بلکہ اسی دنیا میں ایک معاشی نظام اور اس کے مخالف نظام کے درمیان وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اخلاق و مذہب، علوم و فنون اور تمدن و معاشرت سب کے سب ابن الوقتوں کی طرح اپنے زمانہ کے غالب معاشی نظام کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں اور اسی کی زبان بولنے لگتے ہیں۔ ان کی حیثیت صرف متبعین (Followers) کی ہے۔ اخلاقی اقدار (Moral Values) بھی معاشی نظام کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

یہ سمجھ لینے کے بعد کہ مارکس نے ہیگل کے فلسفہ سے کیونکر استفادہ کیا اور پھر اسے الٹ کر کس طرح ایک دوسرا فلسفہ تعمیر کیا۔ اب ہم زیادہ تفصیل کے ساتھ مارکس کے معاشی افکار کا تجزیہ کریں گے جس سے معلوم ہو سکے گا کہ مارکس کا نیا فلسفہ ہیگل کے مابعد الطبیعیاتی نظریات سے کتنا مختلف اور انیسویں صدی کے مادیت پسند یورپ کے لیے کیسا جاں فزا اور تسکین بخش تھا۔

مارکس کہتا ہے کہ انسان کو پہلی فکر یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی غذا اور ناگزیر ضروریات کی تکمیل کا سامان کرے کیونکہ بغیر غذا اور ان ضروریات کی تکمیل کے انسان اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ لیکن غذا کی فراہمی اس وقت تک غیر ممکن ہے جب تک باہمی تعاون کی کوئی صورت نہ پیدا کی جائے۔ یعنی جب تک پیدائش دولت[1] اور فراہمی غذا کے لیے ایک انسان دوسرے انسان سے

[1] دولت سے معاشیات میں صرف روپیہ پیسہ ہی مراد نہیں بلکہ ہر وہ شے جو انسان کی کوئی ضرورت پوری کرے، دولت کے مفہوم میں شامل ہے۔ کرسی، میز، جوتے، ٹوپی سے لے کر بندوق، توپ جیسی چیزیں بھی دولت کہی جاسکتی ہیں۔

تعلقات نہ پیدا کرے اور یہ تعلقات کم وبیش قانونی صورت نہ اختیار کرلیں۔ انسانوں کے باہمی تعلقات جب اس منزل پر پہنچ جاتے ہیں تو معاشرتی نظام وجود میں آتا ہے۔ معاشی ضروریات انسان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ آفرینش دولت کی اجتماعی کوششوں میں تقسیم کار کے اصول پر کام کرے۔ یعنی جماعت کو مختلف طبقوں میں بانٹ دیا جائے اس طرح وہ تقسیم طبقات (Class Divisions) عمل میں آتی ہے جس کی وجہ سے ہر طبقہ کا مفاد دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ تقسیم کار کے ساتھ ہی اس کا بھی تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو دولت حاصل ہو اسے افراد معاشرہ کے درمیان کس طرح تقسیم کیا جائے۔ یہ تقسیم بھی طبقہ واری بنیادوں پر عمل میں آتی ہے۔ یعنی اجتماعی دولت میں سے کام یا پیشہ کی اہمیت کے اعتبار سے ہر طبقہ کو اس کا حصہ ملتا ہے۔ اس طرح طبقاتی تقسیم کے ساتھ ایک نظام ملکیت (Property System) بھی وجود میں آتا ہے جس کے مطابق افراد کے ملکیتی تعلقات (Property Relations) معین ہوتے ہیں۔ معاشرہ کا قانون جو بعد میں ملکیت کا قانون بن جاتا ہے، طبقاتی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کا محافظ ہو جاتا ہے یعنی کوئی فرد معاشرہ اس ملکیتی نظام اور طبقہ واری تقسیم سے انحراف نہیں کرسکتا جو معاشرہ میں رائج ہو۔ اس کا معاشرتی مرتبہ (Social Status) معین ہو چکا ہے۔ اگر وہ یہ کوشش کرے کہ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم یا اس کے ملکیتی نظام کو بدل کر اپنی یا اپنے طبقہ کی حیثیت میں تبدیلی پیدا کرے تو قانون اس کو مجرم قرار دے گا۔ اس تمام قانونی اور سماجی تنظیم نیز اس طبقاتی تقسیم اور ملکیتی نظام کو جس سے افراد معاشرہ کا باہمی تعلق معین ہوتا ہے، مارکس حالات پیداوار Conditions of Production کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ پھر وہ بتاتا ہے کہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں (Forces of Production) کے مابین ایک فطری مناسبت ہوتی ہے۔ یعنی پیداواری قوتیں جس منزل پر ہوتی ہیں حالات پیداوار بھی اسی منزل تک ترقی کر جاتے ہیں۔ لیکن جب کوئی معاشی نظام اپنی عمر پوری کرلیتا ہے تو اس وقت اس کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں ظہور کرتی ہیں جن سے حالات پیداوار مساعدت نہیں کرتے۔ اس نوبت پر حالات پیداوار اور ان نئی پیداواری قوتوں میں تصادم شروع ہو جاتا ہے۔

کیونکہ حالات پیداوار ان قوتوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔

پیداواری قوتوں سے مارکس وہ ایجادیں یا انکشافات مراد لیتا ہے جو آفرینش دولت کے طریقوں کو بدل کر سماج کی معاشی تنظیم پر اثر ڈالتی ہیں۔ مثلاً ایک زمانہ تک انسانوں کو یہ معلوم نہیں تھا کہ جانوروں سے بار برداری کا کام بھی لیا جاسکتا ہے، یا ان سے زمین کی کاشت میں کوئی مدد مل سکتی ہے۔ یہ انکشاف کہ انسان اپنی معاشی سرگرمیوں میں جانوروں سے بھی کام لے سکتا ہے ایک نئی پیداواری قوت کا انکشاف تھا جس نے رائج الوقت طریق پیدائش میں اہم تغیرات پیدا کیے۔ تغیرات کے لازمی نتیجہ کے طور پر افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات بھی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ قانون کو بھی ان تبدیلیوں کے سامنے جھکنا پڑا۔ اسی طرح بھاپ سے کام لینے کا طریقہ بھی انسان کو نہ معلوم تھا لیکن جب بھاپ کی قوت کو صنعتی کارخانوں میں استعمال کیا جانے لگا تو یہ درحقیقت ایک نئی پیداواری قوت کا ظہور تھا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے صنعتی تنظیم میں انقلاب برپا ہوگیا اور انسانوں کے باہمی تعلقات بھی بدل گئے۔ اسی طرح نئے آلات پیدائش (Instruments of Production) کی دریافت بھی ایک پیداواری طاقت ہے یا اگر پرانے آلاتِ پیدائش کو نئے طریقوں سے استعمال کیا جائے جس سے معاشی تنظیم متاثر ہو تو اسے بھی ایک نئی پیداواری قوت کا انکشاف کہا جائے گا۔

بہر حال مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر معاشی نظام حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کی مصلحت اور ہم آہنگی کا مظہر ہوتا ہے لیکن ایک وقت آتا ہے کہ معاشی نظام کے اندر بعض نئی پیداواری قوتیں ابھرتی ہیں یعنی نئے انکشافات کی وجہ سے آفرینش دولت کے طریقے (Forms and Methods of Production) بدلنے لگتے ہیں یا نئے آلات پیدائش منصۂ شہود پر آتے ہیں اور پیدائش دولت کے مروجہ طریقوں میں انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔ اب حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین وہ ہم آہنگی اور مطابقت معدوم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے معاشی نظام مستحکم بنیادوں پر قائم تھا۔ بلکہ حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں کے مابین ایک تصادم رونما ہوتا ہے۔ یہی وہ جدلی عمل ہے جس کے ذریعہ سے پرانا معاشی نظام برباد ہو جاتا ہے اور ایک نیا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ یہ پیداواری قوتیں اس بات کا

مطالبہ کرتی ہیں کہ طبقاتی تقسیم کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے اور ملکیتی نظام میں ان کے حسب منشا تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں۔

مارکس کہتا ہے کہ حالات پیداوار بحیثیت مجموعی سوسائٹی کی تنظیم کا خاکہ بناتے ہیں۔ یہی وہ بنیاد ہوتی ہے جس پر ملکی قوانین اور سیاسی اداروں کی بالائی عمارت قائم ہوتی ہے۔ مادی زندگی کے حوائج وضروریات ہر زمانہ میں آفرینش دولت کے مخصوص طریقے وجود میں لاتے ہیں۔ دولت پیدا کرنے کے لیے یہ مخصوص طریقے اس دور کی ذہنی اور سیاسی زندگی کا ہیولا تیار کرتی ہیں۔ انسان کا طرز معاشرت اور طریق معیشت اس کے ذہن وشعور کے ارتقا سے نہیں معین ہوتا بلکہ اس کے برخلاف انسانی ذہن وشعور کی حالت اس کی معاشرت اور طرز معیشت کی آئینہ دار بلکہ انھیں کی مخلوق ہوتی ہے۔ پیداواری قوتیں جب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتی ہیں تو ان کا تصادم اپنے زمانہ کے حالات پیداوار سے ہونے لگتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اس ملکیتی نظام سے متصادم ہوتی ہیں جس کے اندر اب تک ان قوتوں کا فعل وظہور ہو رہا تھا۔ اس نوبت پر حالات پیداوار جو ابھی تک پیداواری قوتوں سے سازگاری کر رہے تھے ان قوتوں کی راہ ترقی میں حائل اور ان کی سطوت رفتار کے لیے زنجیر پا ہو جاتے ہیں۔ اب معاشرتی انقلاب کا ایک دور شروع ہوتا ہے اور معاشی تنظیم اپنی سابقہ ہیئت بدل دیتی ہے۔ معاشی بنیاد کی تبدیلی کے ساتھ افکار و تصورات علوم وفنون اور تہذیب و تمدن کی بالائی عمارت الٹ پڑتی ہے۔

اس انقلاب کے سمجھنے کے لیے دو چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ اولاً حالات پیداوار کی تبدیلیاں جو ایک مادی حقیقت رکھتی ہیں اور علوم طبعی کے حقائق کی مانند مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ سے ٹھیک ٹھیک ناپی تولی جاسکتی ہیں۔ دوئم وہ قانونی، مذہبی، سیاسی اور فنی تصورات جن کے ذریعہ لوگوں کو اس تصادم کا شعور ہوتا ہے اور جن کے نام پر لوگ تغیر و انقلاب کی یہ جنگ لڑتے ہیں (حالانکہ در اصل یہ جنگ ان تصورات کی نہیں بلکہ ایک معاشی نظام کی دوسرے معاشی نظام سے ہوتی ہے جو اسی نظام کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے) جس طرح کسی انسان کو جانچنے کا صحیح طریقہ

یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی رائے پر جو اس نے اپنی بابت قائم کی ہے آمنا وصدقنا کہہ دیا جائے اسی طرح ان شاعر و احساسات سے کسی انقلاب کی ماہیت نہیں جانچنی چاہیے جو اس انقلاب نے ذہن انسانی میں پیدا کیے ہوں۔ اس کے برعکس ان شاعر و احساسات کی توجیہ صرف اس دور کے مادی حالات اور اس تصادم سے ہو سکتی ہے جو اس زمانہ کے حالات پیداوار اور پیداواری قوتوں میں واقع ہوتا ہے۔

سوسائٹی کا کوئی نظام اس وقت تک برباد نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمام پیداواری قوتیں جو اس کی وسعت میں سما سکتی ہوں اپنی ترقی کے پورے عروج تک نہ پہنچ جائیں۔ اس طرح اس دور کی پرانی از کار رفتہ اور زوال آمدہ قوتیں اس وقت تک نئی برتر قوتوں کے لیے جگہ خالی نہیں کرتیں جب تک کہ نئی قوتوں کے وجود میں آنے کے لیے جن مادی حالات و ضروریات کا ظہور شرط مقدم ہے ان کا بیج پرانی سوسائٹی کے نظام میں خوب اچھی طرح نشو نما نہ پا چکا ہو۔ نوع انسان کی تمدنی اور معاشرتی زندگی نے آج تک کوئی مسئلہ ایسا نہیں پیدا کیا جس کے حل کرنے سے خود انسان قاصر ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو معاشرت و تمدن کا کوئی مسئلہ اس وقت تک برسر وجود آتا ہی نہیں ہے جب تک وہ مادی حالات و شرائط رونما یا کم از کم نمو پذیر نہ ہو لیں جن پر اس مسئلہ کا حل موقوف و منحصر ہے۔ ایشیائی، قدیمی، جاگیرداری اور موجودہ سرمایہ دارانہ نظامات پیدائش (Production) میں ہم انسانی معاشرت کو علی الترتیب چار ترقی پذیر ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام پیدائش سوسائٹی کا آخری نزاعی (Antagonistic) دور ہے۔ انفرادی زندگی سے اس نزاع (Antagonism) کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ یہ نزاع تو افراد کے معاشرتی اور عمرانی حالات سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن وہ پیداواری قوتیں جو اس سوسائٹی کے اندر نشو نما پا رہی ہیں اپنے ساتھ ان مادی حالات و شرائط کو بھی وجود میں لا رہی ہے جن سے اس نزاع کا حل ممکن ہوگا۔ ان واقعات کے مدنظر موجودہ معاشرتی نظام تاریخ کے ایک اختتامی دور کا غبار ہے جس کے بعد انسان کی اصل تاریخی زندگی شروع ہوگی۔ اس سے پہلے جو کچھ تھا اسے ماقبل تاریخ

(Pasthistory) اندھیری رات سمجھو۔ موجودہ سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی صبح سعادت طلوع ہوگی اور انسانیت پہلی مرتبہ تاریخ کی شاہراہ پر گامزن ہوگی۔

یہ ہے مارکس کے معاشی فلسفہ کا ایک مجمل خاکہ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خاکہ تین بڑے موضوعات (Subjects) پر حاوی ہے۔ اولاً طبقاتی نزاع کا نظریہ۔ دوئم فلسفہ تاریخ جسے تاریخ کے مادی تصورات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ سوئم مارکس کا نظریہ افکار۔ اب ہم ان تینوں پر علیحدہ علیحدہ بحث کریں گے۔

طبقاتی نزاع
Class Struggle

جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، مارکس کے نزدیک ہر معاشی نظام جب ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اس کے اندر سے بعض نئی پیداواری قوتیں نمودار ہو کر اپنے زمانہ کے حالات پیداوار سے متصادم ہوتی ہیں۔ اس تصادم کو مارکس معاشی نظام کا جدلی عمل کہتا ہے۔ نئی قوتیں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ مروجہ معاشی نظام جس طبقاتی تقسیم پر مبنی ہے اسے بدل کر طبقوں کی تقسیم از سر نو عمل میں لائی جائے۔ اور وہ ملکیتی نظام بھی بدل دیا جائے جو افراد معاشرہ کے ملکیتی تعلقات کو منضبط کرتا ہے۔ یہ مطالبہ ان طبقوں پر سخت گراں گزرتا ہے جنھیں مروجہ معاشی تنظیم اور طبقاتی تقسیم میں دوسرے طبقوں سے زیادہ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ مارکس کے نظریہ کے مطابق ہر معاشی نظام کی یہ خاصیت رہی ہے کہ اس کے اندر غلبہ وطاقت اور حاکمانہ اقتدار بعض طبقوں کے لیے مخصوص ہوجاتا ہے۔ یہ طبقے آلات پیدائش اور آفرینش دولت کے تمام وسائل پر قابض ہوتے ہیں۔ سارے حقوق و اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔ اجتماعی کوششوں سے جو دولت پیدا ہوتی ہے اس کا بیشتر حصہ انھیں کی جیبوں میں جاتا ہے۔ ان کی معاشی طاقت اتنی بے پناہ ہوتی ہے کہ حکومت اور قانون بھی انھیں کے اشارۂ چشم و ابرو پر کام کرتے ہیں اور انھیں کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں۔ ان کا اقتدار اتنا مکمل ہوتا ہے کہ یہ دوسرے طبقوں کو اپنا دست نگر اور غلام بنانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں اور انھیں اپنے اغراض کا آلۂ کار بنا کر ان کی محنت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس طرح ہر معاشرہ میں ناجائز انتفاع کرنے والوں

(Exploiters) کا ایک طبقہ موجود ہوتا ہے جو دوسروں کے خون گرم سے اپنے لیے سامان عیش مہیا کرتا ہے۔ اسی لیے جب کسی معاشی نظام کے اندر نئی پیداواری قوتیں ابھرتی ہیں اور مروجہ طبقاتی تقسیم کی بنیادوں کو ہلا ڈالتی ہیں تو یہ طبقے ان قوتوں کو مٹانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ قوتیں اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائیں تو ان کے اقتدار و حکومت کا بھی خاتمہ ہو جائے۔ دوسری طرف معاشرہ کے وہ مظلوم طبقات ہیں جن کو پیٹ بھر کھانا اور تن بھر کپڑا بھی مشکل سے میسر آتا ہے، جو زندگی کی ساری آسایشوں سے محروم، غالب طبقہ کی غلامی اور چاکری میں اپنے دن گزارا کرتے ہیں۔ یہ لوگ نئی پیداواری قوتوں کو خوش آمدید کہتے ہیں کیونکہ ان قوتوں کی کامیابی کے ساتھ انھیں اپنی بہتری کی امیدیں اور توقعات وابستہ نظر آتی ہیں۔ اس طرح غالب و مغلوب اور ظالم و مظلوم کی وہ کشمکش شروع ہو جاتی ہے جسے مارکس طبقاتی نزاع کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس کشمکش میں غالب معاشی طبقہ مروجہ معاشی نظام کا حامی اور رائج الوقت ملکیتی نظام (Property System) کا نمائندہ ہوتا ہے، یعنی وہ حالات پیداوار کو، جیسے کچھ وہ ہوتے ہیں، برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے برخلاف مظلوم طبقے مروجہ معاشی نظام کی سختیوں سے نالاں ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی جد و جہد اور کشمکش نئی پیداواری قوتوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ طبقے مروجہ طبقاتی تقسیم اور ملکیتی تعلقات کو یکقلم مٹا دینا چاہتے ہیں۔ پس طبقاتی نزاع حالات پیداوار اور نئی پیداواری قوتوں کے تصادم کا خارجی مظہر ہے۔

ظالم و مظلوم کی یہ کشمکش اس طرح جاری رہتی ہے یہاں تک کہ سوسائٹی کے اور تمام طبقات اس پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اپنی قسمت وابستہ کریں۔ جب یہ کشمکش اس نوبت پر پہنچ جاتی ہے تو بالآخر مظلوم طبقہ کو فتح ہوتی ہے اور وہ آفرینش دولت کے آلات و وسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس مظلوم طبقہ کی فتح درحقیقت ان نئی قوتوں کی فتح ہوتی ہے۔ جو معاشی نظام کے اندر سے نمودار ہوئی تھیں۔ کیونکہ یہ طبقہ انھیں انقلاب آفریں قوتوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ مظلوموں کی فتح کے ساتھ معاشی نظام بدلنے لگتا ہے اور طبقاتی تقسیم ایک نئی

بنیاد پر استوار ہوتی ہے۔ وہ پیداواری قوتیں جو اب تک حالات پیداوار کے خلاف کشمکش میں مبتلا تھیں مروجہ معاشی نظام کی ہیئت و فطرت کو یکسر تبدیل کر دیتی ہیں۔ حالات پیداوار میں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں یعنی وہ سابقہ قانونی اور ملکیتی نظام جو افراد معاشرہ کے باہمی تعلقات کو معین کرتا تھا اب بالکل شکست ہو جاتا ہے۔ اور ایک ایسا نظام اس کی جگہ لیتا ہے جو فاتح قوتوں سے سازگاری کر سکتا ہو۔ اس منزل پر پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں کامل ہم آہنگی اور مطابقت پیدا ہو جاتی ہے۔ معاشی نظام کی تبدیلی کے ساتھ قانون، سیاست، مذہب و اخلاق غرضکہ تمدنی زندگی کے جملہ مظاہر میں ایک انقلاب برپا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سب مظاہر نئے معاشی نظام سے ہم آہنگ ہو جانا چاہتے ہیں۔ اس نئے معاشی نظام سے انسان کی مادی ضروریات بہتر طریقہ پر پوری ہوتی ہیں۔ لیکن ایک خاص مدت گزرنے کے بعد جب یہ نیا معاشی نظام اپنی تکمیل کو پہنچ لیتا ہے تو اس سے بھی وہی جدلی عمل شروع ہوتا ہے۔ یعنی بعض نئی پیداواری قوتیں اس کے بطن سے ابھرتی اور حالات پیداوار سے کشمکش کرتی ہیں۔ ظالم و مظلوم کی جنگ یعنی طبقاتی نزاع کے آثار پھر نمودار ہونے لگتے ہیں اور بالآخر اس معاشی نظام پر بھی تباہی اور موت چھا جاتی ہے۔ اور دوسرا نظام اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کے عظیم الشان واقعات و حوادث اور بڑے بڑے سیاسی انقلابات کی تہ میں در اصل طبقہ واری نزاع ہی کام کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایک طبقہ رائج الوقت معاشی نظام میں قوت و اقتدار کا مالک اور آفرینش دولت کے آلات و وسائل پر قابض ہو جاتا ہے۔ دوسرے تمام طبقے اس کے اغراض و مقاصد کی تکمیل کا وسیلہ بن جاتے ہیں۔ بالآخر انھیں مظلوم طبقوں میں سے ایک طبقہ ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کو شکست دے کر ان کی طاقت کو نابود کر ڈالتا ہے۔ اور خود پیدائش دولت کے آلات و وسائل پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ طبقہ واری جنگ کھلم کھلا معاشی اغراض و مقاصد ہی کے لیے لڑی جائے بلکہ اکثر اوقات اس میں معاشی اغراض و مفاد کا نام تک زبانوں پر نہیں آتا اور یوں محسوس ہوتا ہے

کہ یہ ساری لڑائی مذہبی یا سیاسی اصولوں کی خاطر لڑی جا رہی ہے۔ مقابل جماعتوں کو معاشی اغراض کا احساس تک نہیں ہوتا۔ ہر جماعت یہ سمجھتی ہے کہ وہ اپنے مذہب اور سیاسی نظام کے بقا کے لیے مصروف پیکار ہے۔ اس کے باوجود یہی ہوتا ہے کہ اس جنگ کے پس پشت معاشی اغراض و محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ اگر کوئی نفسیات داں مقابل جماعتوں کے تحت شعوری سطح تک پہنچ کر دیکھے تو یہ راز افشا ہو جائے گا کہ اس کشمکش کے حقیقی اسباب پر مذہبی، اخلاقی، سیاسی تصورات نے پردہ ڈال رکھا ہے ورنہ اصل حقیقت کے اعتبار سے اس کی پوری ذمہ داری معاشی اغراض کی ناموافقت اور مادی مفادات کے تصادم پر ہے۔

تاریخ کے ابتدائی دور میں انسانی معاشرہ غلامی کے نظام پر تعمیر ہوا تھا۔ اس نظام کے وجود میں آنے کا حقیقی سبب کیا تھا؟ غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ اس زمانہ میں انسان کی مادی ضروریات کی تکمیل کے لیے غلامی کا رواج ازبس ضروری تھا۔ غلام اور آقا کی تقسیم دراصل کام اور محنت کی تقسیم تھی۔ اخلاقی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ یہ تقسیم معاشی تقاضوں سے وجود میں آئی۔ اگر انسان چاہتا تو بھی وہ اس دور تاریخ میں رسم غلامی کو نہ مٹا سکتا۔ کیونکہ جن معاشی قوتوں کے عمل نے اس رسم کو پیدا کیا تھا وہ اس کے بس کی نہیں تھیں۔ اگر غلامی کا رواج نہ ہوتا تو دولت کی پیدائش اور وسائل دولت کے استعمال کا پورا نظام تباہ ہو جاتا۔ یہی وجہ تھی کہ غلامی انسان کی معاشرتی زندگی کا ایک ضروری جزو بن گئی۔ اس معاشی نظام میں آقاؤں کا طبقہ غالب اور غلاموں کا طبقہ مغلوب تھا۔ ایک مدت تک یہ نظام انسانی ضروریات کا کفیل رہا لیکن ایک وقت آیا کہ آلات پیدائش کی ترقی اور نئے وسائل پیدائش کی دریافت کے ساتھ اس نظام کے اندر بعض ایسی قوتیں نمودار ہوئیں جو حالات پیداوار یعنی مروجہ ملکیتی نظام سے مساعدت نہیں کرتی تھیں۔ نتیجۃً یہ نظام برباد ہو گیا اور قرون وسطیٰ کے جاگیرداری نظام نے اس کی جگہ لے لی جس میں ایک طرف امرا، جاگیرداروں اور بڑے بڑے زمینداروں کا طبقہ تھا اور دوسری طرف چھوٹے چھوٹے کسان اور کاشتکار تھے۔ قرون وسطیٰ کی پوری تاریخ ان طبقوں کی باہمی کشمکش کی ایک داستان ہے۔ سولھویں صدی

عیسوی میں جب جہاز رانی کو ترقی ہوئی، قطب نما کی ایجاد نے ملکوں کے درمیان سفر تجارت کی سہولتیں پیدا کر دیں۔ تاجروں اور صناعوں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آیا۔ چونکہ قرون وسطی (Middle Ages) کے جاگیرداری نظام میں امرا و جاگیردار پیدائش دولت کے جملہ آلات و وسائل پر قابض تھے اس لیے انھوں نے اس نئے طبقہ کے ظہور کو اپنے لیے مہلک خیال کیا۔ کیونکہ یہ نیا طبقہ ان معاشی قوتوں کا نمائندہ تھا جو جاگیرداری نظام کے اندر سے اسی نظام کی مخالفت میں پیدا ہوئی تھیں اور مروجہ ملکیتی تعلقات اور طبقاتی تقسیم کی دشمن تھیں۔ مروجہ نظام کے نمائندے یعنی امرا، و جاگیردار اور زمیندار اس نظام کے تحفظ کے لیے اپنا سب کچھ قربان کرنے کو تیار رہتے تھے کیونکہ ان کا اقتدار ان کی خوشحالی اور ان کا معاشرتی مرتبہ اسی نظام کے وجود سے وابستہ تھا۔ تاجروں اور صناعوں کے یہ لوگ مخالف تھے اور چونکہ حکومت کی باگ ڈور انھیں کے ہاتھوں میں تھی اس لیے وہ ان نئے طبقوں کی آزادی عمل پر طرح طرح بندشیں عائد کرتے تھے اور ان کے مطالبات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ ایک مدت تک نئی قوتوں کے نمائندوں (یعنی تاجروں اور صناعوں) اور مروجہ نظام کے حامیوں کے مابین کشمکش ہوتی رہی۔ انقلاب فرانس میں ان دونوں کی آخری ٹکر ہوئی اور جاگیرداری نظام ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ جمہوریت پسندوں کا خیال ہے کہ انقلاب فرانس شاہ پرستی کے قدیم اصولوں اور جمہوریت کے نئے اصولوں کا معرکہ تھا۔ لیکن مارکس اور اس کے حامیوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ انقلاب اس کشمکش اور نزاع کی آخری منزل تھی جو پرانے نظام جاگیرداری کے نمائندوں اور نئی قوتوں کے نمائندوں یعنی صناعوں اور تاجروں کے طبقہ اور زمینداروں، امرا اور جاگیرداروں کے مابین ایک مدت سے چلی آرہی تھی۔ بہرحال اس ہولناک تصادم کے بعد نظام جاگیرداری کا خاتمہ ہو گیا۔ تاجروں اور صناعوں کو فتح ہوئی۔ اس طرح سرمایہ داری کا موجودہ نظام پیدا ہوا۔

انگلستان کی تاریخ میں بھی یہ طبقاتی کشمکش بہت نمایاں ہے۔ امریکہ کی دریافت کے بعد سے انگلستان کی معاشی زندگی میں تاجروں اور صناعوں کا طبقہ روز بروز قوت پکڑ رہا تھا۔ مگر چونکہ رائج الوقت

نظام میں غلبہ و اقتدار کا مقام جاگیرداروں اور زمینداروں کو حاصل تھا اور پارلیمنٹ پر بھی ان کا اثر غالب تھا اس لیے حکومت کے جملہ قوانین اسی طبقہ کے معاشی مفاد کا تحفظ کر رہے تھے اور تاجروں اور صناعوں کی راہِ ترقی میں حائل تھے۔ یہ لوگ چیخ پکار کرتے رہے لیکن حکومت کی بارگاہ میں شنوائی نہ ہو سکی کیونکہ حکومت تو ان کے مخالفین یعنی جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں تھی۔ دو صدیوں تک صناعین اور تجار کا نیا طبقہ مروجہ قوانین کو بدلنے کی بے سود کوشش کرتا رہا۔ بالآخر اٹھارہویں بلکہ انیسویں صدی میں جا کر اس مقصد میں پوری طرح کامیابی حاصل ہوئی۔ غلہ کے قوانین کی تنسیخ Abolition of Corn Laws اس طبقہ کی فیصلہ کن فتح تھی۔ جب زمینداروں اور جاگیرداروں کو اس معاشی کشمکش میں شکست ہوئی تو پارلیمنٹ پر بھی ان کا اقتدار و اثر کمزور پڑ گیا اور حقِ انتخاب کی توسیع نے سرمایہ دار طبقہ کو پارلیمنٹ میں بارسوخ بنا دیا۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ حکومت کے پورے نظام پر سرمایہ داروں کے نئے طبقہ نے اپنا قبضہ جما لیا۔ معاشرہ کی طبقاتی تقسیم بھی نئے اصولوں پر عمل میں آئی اور پرانے ملکیتی نظام کی جگہ ایک نیا نظام غالب آگیا۔

انیسویں صدی میں سرمایہ داری کا موجودہ نظام اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ چکا تھا اور یورپ کے اکثر ممالک میں سیاسی اور معاشرتی اقتدار کی باگ ڈور صناعوں اور تاجروں یعنی سرمایہ دار طبقہ کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ لیکن جس طرح ہر دوسرے معاشی نظام کے اندر سے بھی اس کی مخالف قوتیں نمودار ہوتی رہی ہیں اسی طرح نظام سرمایہ داری کے اندر سے بھی اس نظام کو تباہ کرنے والی قوتیں ظہور کرنے لگی ہیں چنانچہ پرولتاریہ (Prolitariat) یعنی مزدوروں کا طبقہ انھیں تازہ قوتوں کا نمائندہ ہے جو سرمایہ داری کو بالآخر مٹا کر رہیں گی۔ سرمایہ داروں اور مزدوروں کی کشمکش کو شروع ہوئے بہت عرصہ گذر چکا ہے اور وہ وقت جلد ہی آنے والا ہے جب یہ جدلی عمل (Dialectical Process) اپنی منطقی تکمیل کو پہنچ جائے گا یعنی مزدوروں کو سرمایہ داروں پر فتح حاصل ہوگی اور نظام سرمایہ داری اپنے تمام اخلاقی سیاسی، تہذیبی اور فنی تصورات کے ساتھ دنیا سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے گا۔ اشتراکیت کا دور دورہ ہوگا۔ افکار و تصورات کی ایک نئی دنیا تعمیر ہوگی اور نئے معاشرتی اور اخلاقی اقدار پیدا ہوں گے

جو اشتراکی نظام سے بالکل ہم آہنگ ہوں گے۔

مارکس نے اپنے زمانہ یعنی انیسویں صدی کی سوسائٹی کو دو بڑے طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک فائدہ اٹھانے والوں (Exploiters) کا وہ طبقہ جو پیدائش دولت کے جملہ آلات و وسائل پر قابض ہے، یہ سرمایہ داروں کا طبقہ ہے۔ اس طبقہ میں مارکس ان لوگوں کو بھی شامل کرتا ہے جو اگرچہ خود سرمایہ دار نہیں ہیں لیکن معاشرتی حیثیت سے سرمایہ داروں کے ہم رتبہ ہیں اور ان کا مفاد سرمایہ داری نظام سے وابستہ ہے۔ مثلاً بڑی بڑی تنخواہیں پانے والے ملازمین سرکاری عہدہ دار اور اہل قلم اور مصنفین کا وہ گروہ جو اپنے قلم کے زور سے اچھی خاصی دولت پیدا کر لیتا ہے۔ اور زمینداروں اور جاگیرداروں کا وہ بچا کھچا طبقہ جس کا کچھ حصہ سرمایہ داروں کے نئے طبقہ میں جذب ہو گیا ہے اور بقیہ حصہ سرمایہ داروں سے مصالحت کرنے پر مجبور اور ان کے معاشی مفاد کا تابع ہے۔ صنعتی ماہرین (Industrial Experts) اور منتظمین (Entrepreneure) اور ان تمام ملازمین صنعت کو بھی، جن کی خوشحالی اور ترقی سرمایہ داری نظام کے دامن سے بندھی ہوئی ہے، مارکس سرمایہ دار طبقہ ہی میں شامل سمجھتا ہے۔ ان جماعتوں اور گروہوں کو مجموعی حیثیت سے مارکس "بورژوا" کا لقب دیتا ہے جو اشتراکیت کی شریعت میں ظالم کے مترادف ہے۔ اس کے مقابلہ میں مزدوروں اور مزدوری پیشہ کاشتکاروں کی وہ کثیر التعداد جماعت ہے جسے اجتماعی دولت میں سے صرف اتنا حصہ مل جاتا ہے کہ وہ بمشکل اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ یہ "پرولتاریہ" کا طبقہ ہے۔ نظام سرمایہ داری میں ساری سہولتیں اور سارے فوائد بورژوا کو حاصل ہیں۔ جانفشانی اور محنت صرف پرولتاریہ کے حصہ میں آئی ہے۔

قدر زائد کے نظریہ میں مارکس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ دار جماعت مزدوروں سے کس طرح ناجائز فائدہ اٹھاتی ہے۔ مزدور کے پاس اس کے جسم و جان کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے محنت ہی اس کا سرمایہ معیشت ہے۔ نہ وہ خام پیداوار کا مالک ہے اور نہ اس کے پاس وہ آلات ہیں جن سے اس پیداوار کو کام میں لایا جا سکے۔ کیونکہ معاشی نظام اور صنعتی تنظیم میں جب سے پیچیدہ مشینوں

کا استعمال شروع ہوا مزدور کے آلات و اوزار بیکار ہو گئے ہیں۔ وہ گراں قیمت آلات اور مشینوں کی خریداری کا بار نہیں اٹھا سکتا۔ اسے محض اجرت کے حصول پر قانع ہونا پڑتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت کی علٰحدگی عمل میں آئی جو سرمایہ داری کا امتیازی وصف ہے۔ اسی وجہ سے ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو بغیر محنت کیے ہوئے محض اپنے سرمایہ کے بل پر زندگی بسر کرتا ہے، اور ساری معاشی زندگی پر بالادست ہے۔ سرمایہ دار اپنے سرمایہ سے خام پیداوار بھی فراہم کر لیتا ہے اور ان آلات اور مشینوں پر بھی قابض ہے جن کے ذریعہ سے خام پیداوار صنعتی پیداوار میں تبدیل ہوتی ہے، اس لیے مزدور اس کے بس میں ہے۔ وہ جس قیمت پر چاہتا ہے مزدور کی محنت خرید لیتا ہے۔ مثال کے طور پر مارکس کہتا ہے کہ فرض کیجیے ایک مزدور ایک روپیہ روزانہ کے معاوضہ پر روزانہ آٹھ گھنٹے کام کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس طرح اپنی محنت کو ایک روپیہ روزانہ میں سرمایہ دار کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مارکس سوال کرتا ہے کہ اجرت کی شرح کس طرح معین ہوئی؟ کیا واقعی آٹھ گھنٹے کی محنت ایک روپیہ قیمت رکھتی ہے؟ پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ اجرت محنت کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے نہیں متعین ہوئی ہے۔ جو چیز اس اجرت کے تعین میں فیصلہ کن تھی وہ مزدور کی بے چارگی اور فاقہ کشی کا وہ خوف تھا جو اسے ہر وقت پریشان اور فکرمند رکھتا ہے۔ سرمایہ دار مزدور کے مقابلہ میں بہت طاقتور ہے۔ کیونکہ مزدور کو اگر کچھ عرصہ تک اجرت نہ ملے تو وہ بھوکا مر جائے گا لیکن سرمایہ دار کا کارخانہ اگر کچھ دنوں کام نہ کرے تو اسے کوئی فوری تکلیف نہیں ہوگی اور یوں بھی وہ اس نقصان کو آسانی پورا کر سکتا ہے۔ بہرحال مزدور پیٹ کا مارا ہوتا ہے۔ اسے معاش کی سخت حاجت ہوتی ہے۔ سوچتا ہے کہ کسی طرح اپنا اور اپنے متعلقین کا پیٹ پل جائے خواہ قیمت کچھ ہی ادا کرنی پڑے۔ اگر وہ شرح اجرت اس غرض سے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے کہ پیٹ پالنے کے علاوہ اسے زندگی کی کچھ آسائشیں بھی میسر آ جائیں تو اجرت کے تصفیہ میں دن لگتے ہیں اور معدہ اپنے تقاضوں میں بے رحم واقع ہوا ہے۔ وہ تعویق اور التوا کو برداشت نہیں کرتا۔ پھر یہ اندیشہ بھی سوہان روح بنا رہتا ہے کہ مبادا دوسرے

مزدور جنھیں فکر معیشت نے اسی کی طرح تنگ کر رکھا ہے، سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اجرت قبول کرلیں اور وہ محروم رہ جائے۔ غرضکہ اس کی مجبوری کا عالم یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس بات کا خیال کیے ہوئے کہ آٹھ گھنٹے روزانہ محنت کی حقیقی قیمت کیا ہوگی، اسے سرمایہ دار کی مجوزہ شرح اجرت قبول کرلینی پڑتی ہے کیونکہ اس طرح کم ازکم اسے فاقہ سے تو نجات مل جاتی ہے۔

اس تشریح کے بعد مارکس کہتا ہے کہ اگر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ دراصل آٹھ گھنٹے کی نہیں بلکہ صرف چار گھنٹے یا دو گھنٹے کی محنت ایک روپیہ کے مساوی قیمت رکھتی ہے۔ یعنی دو چار گھنٹہ میں مزدور اس معاوضہ کے برابر کام کرلیتا ہے جو سرمایہ دار اسے دے رہا ہے۔ بقیہ چار گھنٹے (جیسی صورت بھی ہو) مزدور جو محنت کرتا ہے وہ اس محنت سے زائد ہے جو وہ اپنی اجرت کے حصول کے لیے صرف کرتا ہے۔ اس زائد محنت سے مزدور کو کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا سارا نفع سرمایہ دار کو ملتا ہے۔ اسی نفع کو مارکس قدر زائد (Surplus Value) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہی زائد قدر ہے جس سے سرمایہ دار غریب مزدوروں کو لوٹتے ہیں۔ یہ استحصال صرف اس وجہ سے ممکن ہے کہ مزدور نہ تو آلات پیداوار کے مالک ہیں اور نہ وسائل دولت پر قابض ہیں۔ نظام سرمایہ داری کی یہی خصوصیت ہے جس پر مارکس نے بہت زیادہ زور دیا ہے یعنی اس نظام میں سرمایہ اور محنت کی علٰحدگی بالکل مکمل ہے اور مزدور طبقہ آلات اور وسائل پیدائش کی ملکیت سے محروم ہے۔ جاگیرداری نظام (Feudal System) میں یہ بات نہ تھی۔ اس کے تحت صناع اپنے آلات کے خود مالک ہوتے تھے اور تھوڑا بہت سرمایہ بھی رکھتے تھے۔ اس کے برخلاف نظام سرمایہ داری کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ اس میں مزدور طبقہ سرمایہ اور آلات کی ملکیت سے بالکل محروم رہتا ہے اور صرف اپنی محنت کو بیچ کر زندگی بسر کرسکتا ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ سرمایہ اور محنت کی یہ تفریق روز بروز بڑھتی جائے گی، یعنی جیسا جیسا زمانہ گزرے گا سرمایہ کی مقدار میں اضافہ ہوگا لیکن اس کی ملکیت اور زیادہ محدود ہوتی جائے گی یہاں تک کہ بالآخر ہر قوم کا پورا سرمایہ صرف چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہوجائے گا اور متوسط طبقہ میں جو

تھوڑی بہت خوشحالی اب نظر آرہی ہے اس کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

سرمایہ کے اس رجحان کو کہ وہ قوم یا جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم و منتشر ہونے کے بجائے سمٹ سمٹ کر ایک مختصر سے گروہ کے پاس جمع ہو جاتا ہے اور پھر اس مختصر گروہ کی تعداد بھی گھٹتی ہی رہتی ہے، معاشیات کی اصطلاح میں سرمایہ کا تمرکز (Concentration of Capital) کہا جاتا ہے۔ مارکس کے خیال میں یہ رجحان روز بروز بڑھتا رہے گا۔ غریبوں اور مزدوروں کی فلاکت بھی اسی کے ساتھ ترقی کرتی جائے گی۔ سرمایہ داروں کی جماعت محدود سے محدود تر اور پرولتاریہ کی تعداد کثیر سے کثیر تر ہوتی رہے گی۔ متوسط طبقے جو اس وقت سرمایہ داروں اور مزدوروں، یعنی بورژوا اور پرولتاریہ کے درمیان اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں، رفتہ رفتہ پرولتاریہ میں جذب ہو جائیں گے۔ کیونکہ مذکورہ بالا رجحان کے مطابق قوم کے بڑھتے ہوئے سرمایہ میں ان کا حصہ روز بروز کم ہوتا جائے گا۔ اس درمیانی طبقہ کا نام مارکس نے چھوٹا بورژوا (Petti Bourgeoise) رکھا ہے۔ یہ طبقہ چھوٹے چھوٹے دکانداروں، اپنی آپ زمین رکھنے والے کسانوں اور معمولی تنخواہ پانیوالے سرکاری ملازمین پر مشتمل ہے۔ مارکس کا خیال تھا کہ یہ لوگ ابھی بورژوا طبقہ سے اس لیے چمٹے ہوئے ہیں کہ انھیں ترقی اور فارغ البالی کے امکانات زیادہ نظر آتے ہیں۔ لیکن بہت جلد انھیں معلوم ہو جائے گا کہ ان کی امیدیں غلط اور ان کے توقعات باطل ہیں۔ یہ لوگ بھی کچھ عرصہ کے بعد پرولتاریہ میں جذب ہو جائیں گے کیونکہ سرمایہ کا فطری رجحان یہ ہے کہ وہ پھیلنے کے بجائے سکڑتا ہے۔ سرمایہ کی مقدار جیسی جیسی بڑھتی جائے گی اس کا پھیلاؤ کم ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ ہر ملک کا سرمایہ اس ملک کی ایک قلیل التعداد سرمایہ دار جماعت کے ہاتھوں میں جمع ہو جائے گا۔ جب صورت حال یہ ہو گی تو اس درمیانی جماعت یعنی چھوٹے بورژوا کے لیے ناممکن ہو جائے گا کہ وہ مزدور اور سرمایہ دار کی کشمکش سے اپنے آپ کو علحدہ رکھ سکے۔ حالات و اسباب کے تقاضے سے اور سرمایہ کے فطری رجحان کے نتیجہ کے طور پر یہ گروہ مزدوروں کا ساتھ دینے پر مجبور ہو گا کیونکہ ایک خوش آیند مستقبل کے جو دلفریب امکانات اسے اس وقت نظر آرہے ہیں وہ ایک بے حقیقت طلسم ثابت ہوں گے۔ تب پرولتاریہ

کی تعداد اور قوت میں بدرجہا زیادہ اضافہ ہو جائے گا اور اس کی موجودہ بے چارگی طاقت کے ایک عظیم الشان اجتماع سے بدل جائے گی. میدان میں صرف دو متحارب حریف رہ جائیں گے، یعنی بورژوا اور پرولتاریہ۔ نظام سرمایہ داری کی یہ آخری سانس ہوگی اور پرولتاریہ کا یہ عہد شباب ہوگا۔ اس کا انجام سرمایہ داروں کی تباہی اور اشتراکی حکومت کا قیام ہے۔

مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراکی حکومت نظام سرمایہ داری کے ختم ہوتے ہی فوراً وجود میں نہیں آئے گی بلکہ اشتراکیت کے قیام اور نظام سرمایہ داری کی بربادی کے درمیان ایک وقفہ ہوگا جس میں یہ پرولتاریہ کے لیڈر اپنی آمریت قائم کریں گے۔ یہ پرولتاریہ کی آمریت (Dictatorship of the Prolitariat) ہوگی جس کا قیام اس لیے ضروری ہے کہ پرانے نظام کے بچے کھچے عناصر کا قلع قمع کیا جا سکے ورنہ اندیشہ ہے کہ سرمایہ داروں میں سے جو لوگ بچ رہیں گے وہ بغاوت اور انتشار پیدا کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔ اس لیے جب تک اشتراکی حکومت کے لیے زمین بالکل ہموار نہ ہو جائے پرولتاری آمریت کا وجود ضروری ہے۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ پرولتاری آمریت کے ذریعہ سے ایک بین الاقوامی انقلاب برپا کیا جائے گا تاکہ دنیا کے تمام ممالک سے سرمایہ داری کی لعنت مٹا دی جائے اور اشتراکیت کا کوئی مخالف نظام دنیا میں باقی نہ رہے۔

یہ پرولتاریہ کی آمریت ایک غیر معین مدت تک قائم رہے گی۔ جب اس کا کام ختم ہو جائیگا۔ تو وہ از خود میدان سے ہٹ جائے گی۔ پھر دنیا میں کسی حکومت کی ضرورت نہ ہوگی۔ ایک نراجی (Anarchic) کیفیت پیدا ہو جائے گی جس میں صرف معاشرتی اور معاشی تعاون کے ذریعہ سے دنیا کا کاروبار چلے گا۔ کسی حکومت کا عمل دخل نہ ہوگا۔ یہ اشتراکیت کا اصلی اور حقیقی دور ہوگا۔ کیونکہ اشتراکیت کا قیام اس بات کا ثبوت ہوگا کہ اب دنیا کو کسی حکومت کی ضرورت نہیں ہے۔ مارکس کا خیال ہے کہ "حکومت جبر اور طاقت کا ایک مجسمہ ہے، ایک ناگزیر برائی ہے جس سے موجودہ نظام میں مفر ممکن نہیں"۔ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کیا جا چکا ہے، مارکس

کا دعویٰ یہ تھا کہ "حکومتیں اپنے اختیارات ہمیشہ غالب معاشی طبقات، یعنی انتفاع کرنے والوں کے اغراض و مفاد کی حفاظت کے لیے استعمال کرتی ہیں"۔ حکومت پر ہمیشہ سے ظالم طبقہ کا قبضہ رہا ہے۔ اسی وجہ سے حکومت جبر و ظلم کا کامل ترین مظہر رہی ہے جس کے ذریعہ سے ایک طبقہ دوسرے طبقوں پر اپنا تسلط جماتا اور ان سے منتفع ہوتا رہا ہے۔ اس لیے جب پرولتاریہ کی آمریت کے قیام کے بعد سرے سے کوئی طبقہ ہی نہ باقی رہے گا تو حکومت، جو ہمیشہ طبقہ وارانہ مفاد کی آلہ کار رہی ہے بے ضرورت ہو جائے گی۔ پرولتاریہ کی آمریت اپنا کام کر چکنے کے بعد اپنی مرضی سے آپ منتشر ہو جائے گی تب اشتراکی نظام اپنی حقیقی صورت میں جلوہ گر ہوگا۔ معاشرتی زندگی کی طبقاتی تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے ساتھ وہ امتیازات بھی مٹ جائیں گے جنہیں یہ تقسیم وجود میں لائی تھی۔ سوسائٹی میں کامل مساوات کا راج ہوگا۔ ایسی حالت میں حکومت جو جابرانہ طاقت کا مظہر ہے کیسے باقی رہ سکتی ہے۔ حکومت تو اس لیے ہمیشہ وجود میں آتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے غالب معاشی طبقات اپنے مفاد کی حفاظت کریں اور دوسرے تمام طبقوں کو اپنا غلام اور آلۂ کار بنا رکھیں۔ طبقوں کا وجود مٹ جانے سے اس کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے گا۔ اس لیے حکومت جو طبقاتی تقسیم کے لوازم میں سے ہے اپنی موت آپ مر جائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشتراکی سوسائٹی کے قیام کے بعد جب طبقاتی امتیازات (Class Distinctions) بالکل اٹھ جائیں کے بلکہ طبقات کا وجود ہی ختم ہو جائے تو جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا؟ خصوصاً جبکہ مارکس کے نزدیک جدلی عمل کا کامل ترین نمونہ اور مظہر اتم طبقہ وارانہ نزاع ہی ہے۔

مارکس نے اس کا کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ طبقاتی امتیازات کے معدوم ہونے کے بعد معاشی زندگی کے دائرہ سے جدلی عمل خارج ہو جائے گا کیونکہ اس وقت دنیا سے معاشی کشمکش کا خاتمہ ہو چکا ہوگا۔ البتہ معاشرتی اور عمرانی زندگی میں یہ عمل برابر جاری رہے گا لیکن اس کی شدت میں بے حد کمی واقع ہو جائے گی۔ جو کچھ تغیرات یا انقلابات ہوں گے وہ معاشرتی

اور تمدنی زندگی سے متعلق ہوں گے۔ لیکن چونکہ یہ تغیرات و انقلابات بنیادی نہ ہوں گے اس لیے ان کے اثرات بھی بہت ضعیف ہوں گے۔

تاریخ کا مادی نظریہ مارکس کے زمانہ تک اشتراکیت ایک اخلاقی تحریک تھی۔ اوین (Owen) اور دوسرے حامیان اشتراکیت کو رائج الوقت نظام سرمایہ داری سے اس لیے نفرت نہیں تھی کہ وہ ایک از کار رفتہ نظام ہے جو انسانی ضروریات کا کفیل نہیں ہوسکتا، یا یہ کہ وہ ایک تاریخی ضرورت کی پیداوار تھا اور اب چونکہ وہ ضرورت باقی نہیں رہی ہے اس لیے اس کا وجود بے فائدہ ہے۔ ان کی نفرت کے اسباب محض اخلاقی تھے۔ اوین اور اس کے ساتھیوں کو نظام سرمایہ داری سے اس لیے نفرت تھی کہ وہ ظالمانہ نظام تھا جس نے انسانیت، انصاف اور اخوت کے اصولوں کو پامال کر رکھا تھا جس میں ایک چھوٹا سا مالدار طبقہ اپنے ہم قوم افراد کی ایک کثیر تعداد کا خون چوس رہا تھا۔ اس زمانہ تک اشتراکی تحریک کا مقصد پرولتاری آمریت کا قیام نہ تھا اور نہ اشتراکیت طبقاتی امتیازات کی دشمن تھی۔ اس کے پیش نظر صرف ایک ایسی سوسائٹی کا قیام تھا جس میں حق و انصاف کے اصولوں کے مطابق کام اور محنت کا معاوضہ دیا جائے اور انسانوں کے ساتھ انسانوں جیسا برتاؤ کیا جائے۔ بازار کی اشیا کی طرح رسد اور طلب کا قانون انسانوں پر جاری نہ ہو۔ اس طرح سے اشتراکی تحریک مارکس سے پہلے ایک اخلاقی مقصد کی حامل تھی اور انسانوں کے اعلیٰ جذبات و حسیات سے اپیل کرتی تھی۔ تاریخ اور فلسفہ سے اسے کوئی واسطہ نہ تھا۔

مارکس نے آکر اس اشتراکیت کا چولا بالکل بدل دیا اور پہلی مرتبہ اس بات پر زور دیا کہ اشتراکیت کا قیام ایک اخلاقی مقصد نہیں بلکہ ایک ناگزیر تاریخی وجوب (Historical Necessity) ہے۔ تاریخ کے تمام مخفی رجحانات اور زمانہ کی ساری کارفرما قوتیں انسان کو اشتراکی نظام کی طرف بڑھائے لیے جارہی ہیں۔ اس لیے اخلاق و انسانیت کے تقاضے نہیں بلکہ تاریخی اسباب اشتراکیت کے قیام پر لازماً منتج ہوں گے۔ مارکس نے بتایا کہ تاریخ کی ساری کشمکش معاشی اسباب و محرکات سے

پیدا ہوئی ہے۔ ملک گیری کی لڑائیاں، مذہبی اصولوں کی خونریزیاں اور ایک ہی ملک کے مختلف عناصر میں باہمی خانہ جنگیاں، سب کی تہ میں معاشی اسباب کارفرما رہے ہیں۔ انسان کے ذہنی اور اخلاقی تصورات نہیں بلکہ اس کی مادی ضروریات سیاسی انقلابات کا اصلی سبب ہیں، اخلاقی تصورات اور سیاسی نظریات معاشی رجحانات کا آئینہ ہیں۔ وہ کہتا ہے "یہ صحیح ہے کہ تاریخ کی بڑی بڑی لڑائیاں مذہبی یا سیاسی اصولوں کے نام پر لڑی گئی ہیں لیکن اس سے یہ حقیقت نہیں بدل سکتی کہ ان لڑائیوں کی اصلی علت اور ان کا حقیقی سبب معاشی ضروریات و محرکات ہی تھے۔ مذہب اور سیاست کے نقاب میں انسان دراصل اپنی معاشی ضروریات اور مادی اغراض پوری کرنا چاہتا تھا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں کی لڑائیاں کہنے کو تو مذہبی اصولوں کی خاطر تھیں لیکن اصلیت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ لڑائیاں اس طبقہ واری کشمکش کا شاخسانہ تھیں جو جاگیرداری نظام کے اندر سے رونما ہوئی تھی۔ تاجروں نے پروٹسٹنٹ مذہب کو کیوں اختیار کیا؟ اس لیے نہیں کہ یہ نیا مذہب ان کے کاروباری مفاد سے قریب تر تھا۔ اصلی سبب یہ تھا کہ انفرادیت بطور ایک طرز فکر کے ان کے ذہن پر قبضہ کرچکی تھی، اور روزانہ زندگی کے مسائل میں وہ انفرادی طرز خیال کے عادی ہوگئے تھے اس لیے ایک ایسا مذہب جو خدا اور بندے کے انفرادی تعلق پر زیادہ زور دیتا تھا اور انسان کو انفرادی طور سے خدا کے سامنے جوابدہ تصور کرتا تھا، اس طبقہ کے اندرونی میلانات سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ یہ بات نہ تھی کہ تاجروں کا طبقہ مذہبی خلوص سے عاری تھا یا مذہب پر سطحی طور سے ایمان رکھتا تھا۔ نہیں۔ بلکہ ہر زمانہ کے عام انسانوں کی طرح اس نے بھی مذہب کو اپنے ذاتی اقدار (Personal Values) اور شخصی امیال وعواطف کے سانچہ میں ڈھال لیا تھا۔" ظاہر ہے کہ اس طبقہ کا ذاتی اور اندرونی میلان اس کے معاشی مفاد اور مادی اغراض کے سرچشمہ سے پھوٹا تھا۔

مارکس نے کارلائل اور اس کے ہمنواؤں کے اس خیال کی بھی پرزور تردید کی کہ تاریخ بڑے آدمیوں کے شخصی اعمال اور کارناموں سے تشکیل پاتی ہے۔ اگر تاریخی واقعات، سیاسی انقلابات اور بڑی بڑی لڑائیوں کے عقب میں معاشی اسباب اور مادی محرکات کارفرما ہوتے ہیں تو یہ کیسے

ممکن ہو سکتا ہے کہ کسی انسان کے شخصی اعمال خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو تاریخی واقعات پر کوئی قابل لحاظ اثر ڈال سکیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قیادت اور رہنمائی بھی تاریخ میں اپنا مقام رکھتی ہے۔ کیونکہ کوئی تحریک اس وقت تک بارومند نہیں ہو سکتی جب تک کوئی بڑا انسان اس کی رہنمائی نہ کرے۔ لیکن مارکس کہتا ہے کہ قیادت کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو خارجی موثرات سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتی ہو یا ان قوتوں کو نظر انداز کر دیتی ہو جو اس تحریک کو پیدا کر کے نشوونما دیتی ہیں۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو ہر تحریک کی قیادت کامیاب اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ان قوتوں اور میلانات کا صحیح ادراک و شعور حاصل کر لے جن کے فعل و ظہور کے نتیجہ میں وہ تحریک رونما ہوئی ہے۔ وہ قیادت جو ان رجحانات اور قوتوں کے فہم و شعور سے عاجز ہو یا اپنا سفینہ ان کے بہاؤ سے مخالف سمت لیجانا چاہتی ہو حقائق کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ مارکس کہتا ہے کہ تاریخی واقعات و حوادث پر اگر کوئی عمل واقعتاً موثر ہو سکتا ہے تو وہ انسان کا اجتماعی عمل ہے جو افراد انسانی کے تعاون سے ظہور پذیر ہو۔ لیکن اجتماعی عمل بھی حقیقی معنوں میں موثر اسی وقت ہوتا ہے جب وہ طبقہ وارانہ احساس پر مبنی ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان کسی مخصوص تصور کی بنیاد پر جسے وہ لے کر میدان عمل میں آیا ہو اپنے گرد متبعین کی ایک جماعت پیدا کر لے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قومیت، نسل، وطن یا مذہب کی اساس پر نئی نئی جماعتیں قائم ہو جائیں لیکن مارکس کہتا ہے کہ تاریخ کی شاہراہ پر دیرپا اور نہ مٹنے والے نقوش انسانوں کا وہی گروہ چھوڑ جاتا ہے جو کسی خاص طبقہ (Class) کی نمائندگی کرتا ہو۔ گویا موثر اجتماعی عمل اور طبقہ داریت لازم و ملزوم ہیں۔ جو بڑی بڑی مذہبی، سیاسی یا معاشرتی تحریکیں دنیا میں سرسبز و کامیاب ہوئی ہیں ان کے سرگروہ اور قائدین بھی درحقیقت کسی نہ کسی طبقہ کے احساسات و تخیلات کی نمائندگی کر رہے تھے۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ موثر اجتماعی عمل سے مارکس وہ عمل مراد لیتا ہے جو کسی معاشی طبقہ سے سرزد ہو۔ اس سے نتیجہ بھی نکالنا غلط نہ ہو گا کہ مارکس کے خیال میں تاریخ کے بڑے بڑے انسان کسی نہ کسی صورت میں طبقہ واری کشاکش کی قیادت کا بوجھ سنبھالے ہوئے تھے۔ مارکسیت

کا ایک حامی جی۔ ڈی۔ ایچ کول بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس کے نقطۂ نظر کو اس طرح ظاہر کرتا ہے:۔

"بڑے لوگ اپنے زمانہ کی تشکیل میں یقیناً حصہ لیتے ہیں کیونکہ ان کی بزرگی اور عظمت وقت و زمانہ کے مطالبات سے ہم آہنگ ہوتی ہے۔ لیکن زمانہ کی تشکیل میں تنہا انھیں کا حصہ نہیں ہوتا اور نہ تاریخ کو بنانے اور بگاڑنے والی قوتوں میں انھیں کوئی خاص مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ منجملہ اور اسباب و موثرات کے جو تاریخ کی صورت گری کرتے ہیں، سب سے بڑا سبب اور سب سے زبردست قوت باہمی تعامل کا وہ سلسلہ ہے جو انسان کی تمدنی میراث اور اس کے ذہن کی تخلیقی قوتوں کے مابین ہر زمانہ میں بلا فصل جاری رہتا ہے۔"

مارکس کے فلسفہ تاریخ یعنی تاریخ کی مادی تعبیر (Materialistic Interpretation of History) کے خلاف ایک عام اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس نے انسان کے ذہنی اور اخلاقی تصورات سے صرف نظر کر کے تاریخ کو بالکلیہ مادی قوتوں اور معاشی محرکات کی جولانگاہ قرار دیدیا ہے۔ اگر تاریخی واقعات و حوادث میں انسان کے ذاتی ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اس کے مادی حوائج یا معاشی تقاضے اتنے قوی ہیں کہ انسانی ذہن و روح کی تمام طاقتیں ان کے سامنے عاجز و درماندہ رہتی ہیں تو پھر یہ دعوی کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے؛ اس لحاظ سے تو انسان مادی محرکات کا بیجان آلہ ہے جو منفعلانہ طور سے ان محرکات کو قبول کرتا اور ان کے رخ پر بہتا رہتا ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ایک جرمن مصنف (Otto Ruhle) لکھتا ہے:

"تاریخ کی مادی تعبیر کو اس عامیانہ تصور سے کوئی واسطہ نہیں ہے کہ صرف غذا کی تلاش یا مادی حوائج کی تکمیل کا سوال تاریخ کی وہ تنہا قوت ہے جو انسان کے تمدنی اور معاشرتی ارتقا پر موثر ہوتی ہے۔ ہاں تاریخ کا یہ تصور اس بنیادی اصول کو تسلیم کرنے میں سب سے آگے ہے جسے اینجلس (Engels) نے مارکس کی وفات کے موقع پر اپنے ایک خط میں بیان کیا تھا یعنی یہ کہ انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن ڈھانکنے کو کپڑا اور پڑ رہنے کو ایک گوشہ چاہیے قبل اس کے کہ وہ سیاسیات، مذہب، علم و فن اور اسی قبیل کی دوسری باتوں میں حصہ لے سکے۔ مادی تصور تاریخ کے حامیوں نے

کبھی ایسی یکطرفہ بات نہیں کہی کہ تنہا معاشی قوتیں ہی انسانی تاریخ کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کا کہنا صرف اتنا ہے کہ تاریخ کی تشکیل کرنے والی قوتوں میں سے معاشی محرکات و اسباب ہی غالب اور فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ اس بات پر بیشک انھیں اصرار ہے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے اس تصور کو قبول کیا انھوں نے ذہنی اور عقلی موثرات کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ انھوں نے نہ تصورات کی طاقت کو نظرانداز کیا اور نہ تاریخ کے ذہنی اور اخلاقی عناصر کی بے وقعتی کی۔ اس کے برعکس جب انھوں نے اس بات کو تسلیم کر لیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے تو نتیجہ کے طور پر انھوں نے انسان کے جملہ صفات و خصائص کی اہمیت کو تسلیم کیا جس میں اس کے ذہنی صفات، اس کی فکری قوتیں، اس کا شعور اور اس کے تصورات بھی شامل ہیں۔ جس بات سے مادی تصور تاریخ کے حامیوں کو چڑ ہے وہ یہ ہے کہ محض فکری دنیا کے مظاہر مثلاً تصور مطلق یا اخلاقی "انا" جنھیں جرمن عین پرستوں نے خارجی دنیا سے الگ کر رکھا تھا مجرد طور سے تاریخی ارتقا کے ضروری اور لازمی عناصر خیال کیے جائیں۔"

مارکس اور عمل فکر (Thought Process) جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے مارکس نے جرمن عین پرستوں (Idealists) کے اس نظریہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا کہ انسان کے تمدنی اور معاشرتی ارتقا میں سب سے زیادہ طاقتور محرک خود انسانی افکار و تصورات کی قوت ہے اور یہ قوت اس کی خارجی زندگی سے بے نیاز اور اس کی مادی خواہشات و ضروریات سے بے تعلق ہو کر اپنا عمل کرتی ہے، گو تاریخ کی رفتار ترقی مجرد تصورات کی طاقت سے متعین ہوتی ہے۔ اور انسان کی خارجی زندگی اور اس کی زندگی کے تقاضے تاریخی ارتقا کے لیے قطعاً غیر موثر ہیں۔ اس طرز خیال کا سب سے بڑا نمائندہ خود ہیگل تھا جس کی نظر میں تاریخ بس تصور مطلق کی داستان سفر ہے اور انسان کی خارجی زندگی اس تصور کے رخ زیبا کا ایک عکس۔

مجرد تصورات کی اس فعالیت اور اثر فرمائی کو مارکس نے بالکل رد کر دیا۔ اس نے بتایا کہ خود تصورات مادی زندگی کی سرزمین سے پھوٹتے اور اپنے عہد کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتے ہیں۔

ہیگل کے بالکل برعکس مارکس نے ثابت کیا کہ خارجی حالات کے سامنے مجرد تصورات بے بس ہوتے ہیں۔ بلکہ اس نے یہاں تک کہہ دیا کہ خود تصورات زندگی کے مادی حالات سے جنم لیتے ہیں اور اپنے عہد کی جملہ مادی خصوصیات کا مظہر ہوتے ہیں۔ اس لیے ہر دور کی خصوصیات فکر اس کے خارجی ماحول سے زندگی حاصل کرتی اور اسی کی قوتوں سے اثر پذیر ہوتی ہیں۔ پھر چونکہ مارکس کے نزدیک معاشی ضروریات اور انسانی زندگی کے مادی تقاضے ماحول کی تشکیل میں غالب حصہ رکھتے ہیں اس لیے بطور نتیجہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ افکار و تخیلات کی صورت بندی میں بھی زمانہ کے معاشی نظام کا اثر سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ جی۔ ڈی۔ ایچ کول اس نظریہ کی تشریح یوں کرتا ہے :-

"مارکس کے نزدیک ہر دور کے قانونی اور سیاسی نظامات اور وہ نظریات جو ان نظامات کی تشریح اور تائید و حمایت میں قائم کیے جاتے ہیں، در اصل معاشی زندگی کی ضروریات سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ قوانین و ضوابط، سیاسی ادارے اور اخلاقی نظریات ان اصولوں اور معیاروں (Standards) کو مضبوط کرتے ہیں جن سے اس دور کے معاشی نظام کو قائم و برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے اور سوسائٹی کے عام معاشی حالات میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ ان کے اثرات ان سب پر ناگزیر طور سے مترتب ہوتے ہیں۔ کیونکہ معاشی تبدیلیاں ذرائع پیداوار کے استعمال کے نئے طریقوں سے روشناس کر کے انسان کو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ مادی اشیا سے اپنے تعلقات کی نوعیت کو اور خود آپس کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلے اور اسی کے مطابق اس سیاسی اور قانونی نظام میں تبدیلی پیدا کرے جو ان تعلقات کو معین کرتا ہے۔"

اوپر کے بیان سے دو باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مارکس کی رائے میں ذہنی افکار و تصورات مادی زندگی کے حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور ان حالات کے قائم رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ پھر جب یہ حالات بدلتے ہیں تو انسانی فکر بھی اس تبدیلی سے مطابقت پیدا کرتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قدرت نے انسانی ضروریات کی تکمیل کے لیے وسائل پیداوار کا جو لا انتہا خزانہ جمع کر رکھا ہے اس کا استعمال انسان تدریجی طور پر سیکھتا ہے۔ ہر نئی ایجاد یا دریافت پیداوار

کے لاانتہا قدرتی وسائل میں سے بعض ایسے وسائل کے استعمال کا راستہ کھول دیتی ہے جن سے کام لینے اور جنھیں کارآمد بنانے کے طریقوں سے انسان اس وقت تک ناواقف ہوتا ہے۔ قدرتی وسائل سے بہرہ مند ہونے کے بعض نئے طریقوں سے انسان جب واقف ہو جاتا ہے تو اس کی یہی واقفیت کچھ اور مزید انکشافات کا سبب بنتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک خاص مدت گذرنے کے بعد جب اس طرح کے انکشافات وایجادات سے انسان اچھی طرح اپنے گردوپیش کے نئے وسائل کو استعمال کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو وہ مجبور ہوتا ہے کہ اس معاشی نظام میں تبدیلی پیدا کرے جس کے اندر اب تک وہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ کیونکہ پیداوار کے نئے طریقوں سے اسی صورت میں کام لیا جا سکتا ہے جب ان تعلقات کی نوعیت بدلی جائے جو انسان اور اشیائے مادی نیز خود انسانوں کے مابین قائم ہیں۔ مروجہ معاشی نظام کے اندر رہ کر نئے انکشافات اور معلومات سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔ سوسائٹی کا رائج الوقت ڈھانچہ ان تازہ قوتوں کے عمل کو قبول کرنے میں مزاحم ہوتا ہے۔ اس طرح سے پیداواری قوتوں اور حالات پیداوار میں وہ کشمکش رونما ہوتی ہے جس کا تذکرہ ہم اوپر کر چکے ہیں۔ انسان اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت کو بدلنے پر مجبور ہوتا ہے جس کی وجہ سے طبقوں کی ایک نئی تقسیم عمل میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی سیاسی اداروں، قانون، اور اخلاقی تصورات اور طرز معاشرت میں انقلاب ناگزیر ہو جاتا ہے۔

مارکس کے مخالفین اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر مذکورہ بالا استدلال صحیح مان لیا جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی افکار و تصورات کا ارتقا اس کی معاشی زندگی کے انقلابات سے عبارت ہے۔ اور یہ کہ انسان صرف انہی معاشی حالات کے اندر فکر کر سکتا ہے جن سے وہ گھرا ہوا ہو۔ اس کا جواب کول (Cole) کے الفاظ میں سنیے وہ کہتا ہے :۔

"مارکس کا کہنا یہ نہ تھا کہ انسان کی ذہنی فعلیت صرف اس کے معاشی ماحول کے دائرہ میں رہ کر کام کر سکتی ہے۔ مارکس جس حقیقت پر زور دینا چاہتا تھا وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے بے شمار تخیلات وافکار ہیں۔ سے صرف وہی تخیلات عمرانی ارتقا پر موثر ہو سکتے ہیں جو زمانہ کے خارجی مسائل سے

بے تعلق نہ ہوں۔ انسانی فکر سوسائٹی کے معاشی حالات سے مشین کی طرح نہیں پیدا ہوتی۔ وہ خود ایک قائم بالذات قوت ہے جو معاشی حالات پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ لیکن یہ قوت صرف ان بنیادوں پر اپنی تعمیر بلند کرتی ہے جو اسے اپنے زمانہ میں پہلے سے بنی بنائی ملتی ہیں۔ اس کے عمل کا رخ اور اس کی صورت و نوعیت وہ مسائل متعین کرتے ہیں جو زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوتے ہیں مارکس جس چیز پر اصرار ہے وہ یہ ہے کہ انسانی خیالات کا صرف وہ جزو حقیقی قدر و اہمیت رکھتا ہے جس کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے ہوتا ہے نہ کہ مجرد تصورات سے۔ اس کا یقین تھا کہ خیالات عمرانی زندگی کی پیداوار ہیں۔ اگر انھیں اس زندگی کے متن سے جدا کر دیا جائے تو پھر وہ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ کائنات فطرت میں انسان کا صحیح مقام کیا ہے، ایک عمرانی مسئلہ ہے جسے انسان کی ہر نسل اپنے خارجی حالات زندگی کے لحاظ سے حل کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کا پورا انداز فکر اس سوسائٹی کی فطرت سے متعین ہوتا ہے جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ان مسائل کا حل عمرانی حالات پر موقوف ہوتا ہے۔ نہیں، بلکہ خود ان مسائل کی شکل و نوعیت میں عمرانی و تمدنی حالات کو بہت زیادہ دخل ہے۔ بات یہ ہے کہ ہر زمانہ کے مسائل مختلف ہوتے ہیں اور اس زمانہ کے مادی حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ وجود میں آتے ہی وہ اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ انھیں جلد از جلد حل کر دیا جائے۔ اسی لیے ہر زمانہ کے فلسفیانہ نظریات اور علوم و افکار ان کوششوں کی ترجمانی کرتے ہیں جو عصری مسائل کو حل کرنے میں صرف کی جاتی ہیں۔"

اخلاق کے متعلق مارکس کا نظریہ یہ ہے کہ کسی دور میں معاشی پیدائش (Economic Production) کا جو نظام رائج ہوتا ہے اسی کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ بعض اخلاقی قدریں پرورش پاتی ہیں۔ ہر عمل کو اسی نسبت سے اچھا یا برا قرار دیا جاتا ہے جس نسبت سے وہ مروجہ معاشی نظام کے مطابق پیدائش دولت میں مدد و معاون ہوتا یا اس میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اخلاق اور قانون کا پورا نظام ان معاشی طبقوں کے تخیلات کے مطابق نشو و نما پاتا ہے جو آلات و وسائل پیدائش پر قابض اور معاشی زندگی پر حکمراں ہوتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ کسی فعل کے متعلق یہ نہیں

کہا جا سکتا کہ وہ اچھا یا برا ہے. جب تک وہ حالات معلوم نہ ہوں جن میں اس کا صدور ہوا ہے. کیونکہ جیسا اوپر بتایا جا چکا ہے کہ اس کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ اس بات پر موقوف ہے کہ وہ پیدائش دولت کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے یا اسے مزید تقویت بخشتا ہے. جب ایک مرتبہ یہ اصول تسلیم کر لیا گیا تو پھر اس نظریہ کو قبول کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں رہتی کہ سوسائٹی کی معاشی اور عمرانی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی احکام اور اخلاقی معیار اور اصولوں میں بھی تبدیلی ہونی چاہیے اور یہ کہ کسی عہد میں جس اخلاقی معیار کو عمومیت حاصل ہوتی ہے وہ وہی ہوتا ہے جو رائج الوقت معاشی نظام کے مطالبات کو بہتر طور سے پورا کرتا ہے۔

اس طرح مارکس بھی افادیین (Utilitarian) کے اس نظریے سے متفق ہے کہ اخلاقی معیار و احکامات کوئی دائمی قدر نہیں رکھتے، بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں. لیکن مارکس افادیین کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام افادۂ عام کی اساس پر مبنی ہوتے ہیں، یعنی ان کا مقصد زیادہ سے زیادہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ بھلائی ہوتا ہے. اس خیال کو رد کرتے ہوئے مارکس کہتا ہے کہ اخلاق کا دار و مدار عام انسانوں کی بھلائی پر نہیں بلکہ غالب معاشی طبقوں کی بہبود پر ہے۔ ہر زمانہ میں وہی اخلاقی قدریں رائج ہوتی ہیں جن سے مروجہ معاشی نظام کی حمایت ہوتی ہے. ان کے علاوہ دوسرے تمام اخلاقی تصورات و اقدار جلد یا بدیر معاشرتی زندگی سے خارج ہو جاتے ہیں. پھر چونکہ مروجہ معاشی نظام سے صرف غالب معاشی طبقے ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اس لیے اخلاقی قدریں بھی انھیں کے مفاد کی حفاظت کرتی ہیں اور ان کے مستقبل کی ضامن ہوتی ہیں. جب تک غلامی کا معاشی نظام قائم تھا اطاعت. فرمانبرداری، عجز و انکسار اور فروتنی کو اعلیٰ ترین اخلاقی صفات خیال کیا جاتا تھا کیونکہ غلاموں میں اس نوع کی صفات جتنی زیادہ ہوں گی اسی نسبت سے آقاؤں کو اس بات کا اطمینان حاصل رہے گا کہ ان کے قائم شدہ حقوق اور غلبہ و اقتدار کو کسی قسم کا خطرہ نہیں ہے. جاگیرداری نظام کے دور میں شجاعت، جانثاری اور شخصی وفاداری کی بڑی قدر تھی اور اخلاقی صفات میں ان کا پایہ سب سے بلند تھا کیونکہ اس نظام کے استحکام میں اس نوع کی صفات کو بڑا دخل تھا. نظام سرمایہ داری میں دوراندیشی

موقع شناسی اور مصلحت سازی کو انسان کی اخلاقی خصوصیات میں اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے کیونکہ تجارتی کاروبار اور لین دین میں ان خصائص کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں شخصی وفاداری کوئی قیمت نہیں رکھتی اور انکسار و فروتنی کا تو آج کل کہیں ذکر بھی نہیں ہے۔ شجاعت و جانبازی بھی اپنی قدر کھو چکی ہے۔ یہ صفات نظام سرمایہ داری کی فطرت کے خلاف ہیں۔ جہاں باہمی معاملات میں شخصی تعلقات کی کوئی قیمت نہ ہو، بلکہ دوستی، محبت اور قرابت کاروباری مفاد اور تجارتی منافع پر بے تکلف قربان کر دی جائے وہاں اس نوع کی اخلاقی صفات کا کیا کام ہو سکتا ہے۔ غرض ہر دور میں مارکس کے خیال کے مطابق انسان کی اصلی صفات میں صرف انھیں صفات کی قدر و قیمت ہوتی ہے جو معاشی نظام کو کامیاب بنانے میں معاون ہوتی ہیں۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مارکس اور اس کے پیرووں کی نظر میں قانون، اخلاق، مذہب، علوم و فنون، سیاسی ادارے اور معاشرتی آداب و رسوم، یہاں تک کہ زبان اور اس کے مختلف اسالیب بیان بھی زندگی کے مادی تقاضوں اور مروجہ معاشی نظام کی ضرورتوں سے پیدا ہو کر نشو و نما پاتے ہیں۔ ہر دور میں معاشی نظام انسانی احتیاجات کا کفیل ہوتا ہے اسی کی روح پورے دور کے فلسفیانہ نظریات میں، افکار و تصورات میں، اخلاق و تمدن اور مذہب و معاشرت میں جاری و ساری ہوتی ہے۔ معاشی نظام ہی وہ بنیاد ہے جس پر تمدن کی بالائی عمارت کھڑی کی جاتی ہے اور یہی وہ اساس ہے جس پر انسانوں کے باہمی تعلقات قائم ہوتے ہیں، خواہ یہ تعلقات خانگی زندگی سے متعلق ہوں یا سیاسی اور معاشرتی زندگی سے۔ گویا زبان شعر میں کہا جا سکتا ہے:

یک چراغیست دریں بزم کہ از پرتو آں
ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند

باب پنجم

ہیگل اور مارکس کی فکری لغزشیں

مارکس اور ہیگل دونوں نے جدلی عمل کی حقیقت سمجھنے میں ایک بڑی ٹھوکر کھائی ہے۔ جہاں تک ہیگل کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ دنیا میں اضداد کی کشاکش جاری ہے اس کی صحت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ ہر نظام جب ارتقا کے ایک خاص مرتبہ پر پہنچ لیتا ہے تو اسی کے اندر سے مخالف قوتیں نمودار ہو کر ایک نیا نظام ترتیب دیتی ہیں جو بالآخر اس پر غالب آجاتا ہے اور یہ نظام بڑی حد تک سابق نظام کی ضد ہوتا ہے۔ اگر ہیگل کا ادعا صرف یہی ہوتا تو اس کی صحت بالکل ناقابل تردید ہوتی۔ لیکن جب اس کے آگے وہ یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ ہر نیا تصور جو کسی تصور کی نفی کرتا ہے، نفی شدہ تصور سے مل کر ایک نئی وحدت ترتیب دیتا ہے اور یہ نئی وحدت نفی شدہ تصور سے اس معنی میں وسیع تر ہوتی ہے کہ نفی شدہ تصور کی یاد اس میں باقی رہتی ہے، تو وہ ایک منطقی تضاد کا ارتکاب کرتا ہے۔ ہیگل نے پودے کی مثال پیش کی ہے جو تخم کے فنا ہونے کے بعد وجود میں آتا ہے مگر تخم کا پورا جوہر اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس سے وہ ثابت کرتا ہے کہ جب کسی تصور کے اندر سے اس کی ضد پیدا ہوتی ہے تو کچھ مدت کی باہمی کشمکش کے بعد ان دونوں کی مصالحت سے ایک ترکیب یافتہ وحدت وجود میں آتی ہے جس میں اصل تصور کا جوہر موجود ہوتا ہے۔ اس استدلال سے ہیگل قیمتوں کے تحفظ (Conservation of Values) کا اثبات کرنا چاہتا ہے، یعنی جدلی عمل سے اصلی قیمت کی کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی۔

ہیگل نے اپنے دعوے کے ثبوت میں تخم اور پودے کی جو مثال پیش کی ہے وہ زیر بحث تنقیح پر صادق نہیں آسکتی۔ سوال یہ ہے کہ کسی تصور کے اندر سے جب اس کا مخالف یا ضد ظاہر ہوتا ہے تو ہم آ

پہلے تصور کی ضد کیوں قرار دیتے ہیں؟ محض اس لیے کہ وہ اس کی نفی کرتا ہے۔ اس کو ضد کہنے کا مطلب تو یہی ہوگا کہ اصل تصور اور اس کی ضد میں کوئی وجہ اشتراک نہیں پائی جاتی۔ اب اگر ان دونوں تصورات میں کوئی قدر مشترک موجود نہیں ہے کہ مخالف تصور میں کوئی جزو مخفی طور سے جذب ہو جائے یا ان دونوں کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب یافتہ وحدت پیدا ہو جائے؟ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہے جب نفی شدہ تصور اور اس کی ضد میں کسی نہ کسی پہلو سے کوئی ہم آہنگی یا یگانگت پائی جاتی ہو۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ان اضداد میں کوئی مخفی یگانگت پائی جاتی ہے تو پھر ان دونوں کو ایک دوسرے کی ضد کہنا غلط ہوگا کیونکہ اضداد کی فطرت میں ایک دوسرے سے نفرت اور کامل مخالفت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ہیگل یہ عجیب و غریب نظریہ پیش کرتا ہے کہ دو مخالف تصورات جن میں سے ہر ایک کی بنائے وجود دوسرے کی مخالفت ہے باہم اس طرح ہم آغوش ہوتے ہیں کہ ان کی آمیزش سے ایک نئی وحدت نمو پذیر ہو جاتی ہے جس کے رگ و پے میں اصل تصور کا جوہر رواں دواں ہوتا ہے۔ یہ تو نہایت ہی انتہائی الفت و موانست کا خاصہ ہے نہ کہ مخالفت و معاندت کا۔ دو مخالفوں میں اگر مصالحت کا کچھ بھی امکان ہو تو سمجھنا چاہیے کہ ان کی مخالفت و عداوت خالص نہیں ہے بلکہ کچھ موافقت کے عناصر لیے ہوئے ہے۔ لیکن ہیگل اضداد کی مصالحت اور ترکیب پذیری پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے جو سراسر مہمل ہے۔ اضداد میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

ہیگل کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی تصور کے بطن سے اس کی ضد نمودار ہوتی ہے تو وہ اس تصور کے ہر پہلو کی نفی نہیں کرتی بلکہ صرف ان پہلوؤں کی کرتی ہے جو ناقص اور نادرست ہوتے ہیں۔ اس استدلال پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اولاً ہیگل کے نتائج اگر صحیح تسلیم کر لیے جائیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ اضداد کی کشمکش منطق کی پابند ہے۔ حالانکہ اس مفروضہ کے لیے کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یہ یقین کرنے کی کیا وجہ ہے کہ کسی خاص تصور کے اندر سے جب اس کا مخالف ظاہر ہو کر اس سے کشمکش کرتا ہے تو وہ صرف انھیں پہلوؤں کی نفی کرتا ہے جن میں کوئی نقص پایا جاتا ہو اور بقیہ پہلوؤں سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ افکار و تصورات اور مقابل نظامات کی کشمکش بڑی سمجھ بوجھ کے ساتھ ہوتی ہے۔

لیکن ہیگل نے کہیں بھی یہ پتہ نہیں بتایا کہ اس نزاع اضداد کے پیچھے کوئی سمجھ بوجھ بھی ہے۔ رہا مارکس تو وہ ایسے حکیمانہ ارادہ کو بطور مفروضہ بھی تسلیم نہیں کر سکتا تھا کیونکہ اس کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس کے منطقی نتائج سے دوچار ہونا پڑتا جن کے سامنے مارکسیت کا سست بنیاد وجود فنا ہو جاتا۔

دوئم یہ خیال ہی سرے سے بے بنیاد ہے کہ تصورات اپنے مختلف پہلو رکھتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے ممیز یا جدا کیا جا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر تصور ایک مکمل وحدت ہے جس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا کہ کسی تصور کے مختلف پہلوؤں میں سے بعض کو اخذ اور بقیہ کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو بھی جو پہلو اخذ کیے جائیں گے ان میں اور اصل تصور میں انفصال کے بعد کوئی قربت، یگانگت اور ہم رشتگی باقی نہ رہے گی۔ ایک دوسرے سے جدا ہو کر وہ مختلف الذات ہو جائیں گے اور پھر یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جو پہلو اخذ کر لیے گئے ہیں ان میں اور اصل تصور میں کوئی نسبت یا علاقہ باقی رہ گیا ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اخذ کردہ پہلو اصل تصور کی ضد سے رشتہ قائم کریں۔

مثال کے طور پر تصور (الف) کے اندر سے اس کی ضد تصور (ب) پیدا ہوا۔ اب ہیگل کے نظریہ کی رو سے تصور (الف) کے کئی پہلو ہیں۔ فرض کیجیے کہ ان کے نام ہیں الف۱ الف۲ الف۳، الف۴، الف۵۔ ان میں سے پہلے تین یعنی الف۱ الف۲ الف۳ ناقص ہیں۔ (ب) ان کی نفی کرتا ہے لیکن (الف) کے دو پہلو الف۴ الف۵ ناقص نہیں ہیں۔ انھیں کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد (ب) اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے الف۱ الف۲ الف۳ جن کی نفی (ب) کرتا ہے اس کے مخالف ہوئے کیونکہ اگر ان سے مخالفت نہ ہوتی تو (ب) ان کی نفی کیوں کرتا۔ لیکن الف۴ الف۵ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لیے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ الف۴ الف۵ اور (ب) کے درمیان کچھ نہ کچھ موافقت ضرور ہے۔ اب صورت یہ ہوئی:

(ب) .... (الف) کی ضد ہے۔

(ب) الف۱ الف۲ الف۳ کی ضد ہے کیونکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

(ب) الفٌ الفٌ کی ضد نہیں ہے کیونکہ ان کی نفی نہیں کرتا ہے۔

لہٰذا (الفٌ الفٌ الفٌ) الفٌ الفٌ سے مختلف الذات بلکہ ان کی نقیض ہوئے۔ کیا دو مختلف الذات یا نقیض اجزا، ایک ہی تصور کے آغوش وحدت میں جمع ہو سکتے ہیں جبکہ اجتماع نقیضین محال ہے؟

پس معلوم ہوا کہ ہیگل کا استدلال غلط ہے اور اضداد میں مصالحت نہیں ہو سکتی۔

تاریخ کی شہادت بھی ہیگل کے نظریہ کے خلاف ہے۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں مذہب کے خلاف یورپ میں جو فکری بغاوت پیدا ہوئی تھی اس نے مذہبی انداز فکر کی کس خصوصیت کو باقی رہنے دیا؟ اس دور کے علمی اور فکری رجحانات میں مذہبی طرز فکر کا کیا اثر پایا جاتا ہے؟ مذہب کا جوہر تو درکنار اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے فلسفہ، سائنس اور دیگر تمدنی علوم میں تو مذہبی فکر کا پرتو تک نظر نہیں آتا۔ مذہب کے خلاف اس زمانہ میں جو ردعمل پیدا ہوا تھا اس نے مذہب اور اس کی جملہ خصوصیات فکر کا نام و نشان تک مٹا دیا حتی کہ آج مغربی ذہن اور مذہبی طرز تفکر میں اتنا ہی بعد ہے جتنا دو مخالف نظامات فکر میں ہونا ممکن ہے۔

مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق سے کام لیتے ہوئے اسی غلطی کا اعادہ کیا جس میں ہیگل مبتلا ہو چکا تھا۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی معاشی نظام کے اندر سے جو مخالف قوتیں ظہور کرتی ہیں وہ کچھ عرصہ کی کشمکش کے بعد ایک نیا معاشی نظام ترتیب دیتی ہیں جو سابق نظام پر غالب آجاتا ہے، اس کو مٹا دیتا ہے مگر اس کے صالح اجزا، اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اس لیے یہ نیا معاشی نظام سابق نظام سے اس معنی کر کے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ اس کی اعلیٰ خصوصیات اس نظام میں باقی رہتی ہیں۔ اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے برٹرینڈ رسل (Bertrand Russel) مشہور انگریز مفکر لکھتا ہے:

ہیگل کی طرح مارکس بھی یہ یقین رکھتا تھا کہ دنیا ایک منطقی ضابطہ کے مطابق ارتقا کی راہ پر آگے بڑھتی جا رہی ہے۔ ایک مقام پر اینجلس (Engels) لکھتا ہے کہ جب کسی نظام کے

اندر سے اس کا اندرونی تضاد ([illegible]nt Contradiction) ظاہر ہونے لگتا ہے تو اس تضاد کے رفع کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ پیدائش دولت کے بدلے ہوئے طریقوں میں ضرور موجود ہونا چاہیے۔ اس چاہیے کے لفظ میں ہیگل کے اس عقیدہ کی جھلک صاف نظر آتی ہے کہ زندگی منطق کی تابع ہے۔ لیکن کیا حقیقتاً زندگی اور منطق میں کوئی لازمی نتیجہ ہے ؟ کیا سیاسی کشمکشوں کا نتیجہ ہمیشہ کسی نہ کسی ترقی یافتہ نظام ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ؟ سلطنت روما پر وحشی جرمن قبائل کے حملوں سے بہتر کوئی معاشی نظام نہیں پیدا ہوا اور نہ اندلس سے عربوں کے اخراج نے کسی اعلیٰ تر نظام کی بنیاد رکھی ؟

اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ سرمایہ داری نظام میں جاگیرداری نظام کی اعلیٰ خصوصیات کن معنی کر کے محفوظ کی جا سکی ہیں ؟ یا نظام غلامی کی قابل قدر صفات سے جاگیرداری نظام کس حد تک مستفید ہوا ہے ؟ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نہ سرمایہ داری میں نظام جاگیرداری کی خصوصیات باقی ہیں اور نہ جاگیرداری نظام میں نظام غلامی کے کسی جزو کا سراغ ملتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی عملی یا فکری تحریک کی منطقی تکمیل کے بعد جب مخالف رجحانات نمودار ہوتے ہیں تو یہ نہیں ہوتا ہے کہ نئے رجحانات اس تحریک سے مل کر ایک نئی ترکیب اختیار کر لیں۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں مخالف رجحانات تحریک مذکور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کی جگہ ایک نئی تحریک پیدا کر دیتے ہیں جو پرانی تحریک کے ہر پہلو کی نفی کرتی ہے۔

برٹرینڈ رسل نے مارکس کی ایک اور کمزوری کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے مارکس کے نزدیک تاریخی ارتقا کا اصل محرک معاشی طبقوں کی باہمی کشمکش اور نزاع ہے۔ اگر طبقاتی نزاع نہ ہو تو جدلی عمل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ تو پہلے ہی معلوم ہے کہ ترقی اور حرکت کا دار و مدار تمامتر جدلی عمل پر ہے۔ لیکن مارکس نے یہ نہیں بتایا کہ اشتراکیت کے قیام کے بعد جدلی عمل کا کیا حشر ہوگا۔ مارکس کے نظریہ کے مطابق اشتراکی سوسائٹی میں طبقاتی امتیاز معدوم ہوگا۔ کیونکہ یہ سوسائٹی طبقہ واریت سے پاک ہوگی ایسی صورت میں طبقاتی نزاع بھی ختم ہو چکی ہوگی کیونکہ طبقوں کی عدم موجودگی میں طبقاتی

نزاع کا وجود نہیں باقی رہ سکتا۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اشتراکی سوسائٹی میں حرکت و ترقی کا سلسلہ بالکل رک جائے گا۔ کیونکہ ارتقا کا اصلی محرک (طبقاتی نزاع) وہاں موجود نہ ہوگا۔ اس کا جواب مارکس نے یہ دیا ہے کہ اشتراکی سوسائٹی میں معاشرتی انقلابات تو ہوں گے لیکن سیاسی انقلابات نہ ہوں گے۔ اور یہ انقلابات بھی بہت نرم اور آہستہ رو ہوں گے۔ اس جواب سے شاذ ہی کسی سوچنے والے دماغ کی تشفی ہو سکے۔ جب مارکس نے قطعی طور سے یہ کہدیا کہ انسانی تمدن کی کل حرکت و ترقی معاشی طبقات کی باہمی نزاع پر موقوف ہے تو پھر ایک ایسی سوسائٹی میں تبدیلی اور ترقی کا عمل کیونکر جاری رہ سکتا ہے جس میں نہ معاشی طبقوں کا وجود ہوگا اور نہ طبقاتی نزاع کا نام و نشان۔

مارکس کا نظریۂ تاریخ جیسا کہ گذشتہ باب میں بیان کیا جا چکا ہے، مارکس نے تاریخی ارتقا کی تشریح میں مادی محرکات اور معاشی قوتوں کے عمل پر سب سے زیادہ زور دیا اور یہ دعوی پیش کیا کہ انفرادی شخصیت اور اس کے ذاتی اعمال و عزائم تاریخی واقعات کی رفتار پر بہت معمولی اثر رکھتے ہیں۔ مارکس کے خیال میں تاریخی ارتقا کی اصلی کارفرما قوت معاشی طبقات کی کشمکش ہے۔ مشہور تاریخی شخصیتوں کی عظمت کا حقیقی راز یہ تھا کہ وہ اپنے زمانہ کے غالب میلانات کا رخ دیکھکر کام کرتے تھے۔ جن تحریکات کی زمام قیادت انھوں نے اپنے ہاتھ میں لی وہ زمانہ کے خارجی حالات سے پیدا ہوئی تھیں۔ ان کی تاریخ کی تشکیل میں ان شخصیتوں کا حصہ صرف اتنا تھا کہ انھوں نے عوام الناس کے قوائے عمل کو بے نتیجہ کوششوں میں ضائع ہونے سے بچا لیا اور ان کی توجہ کو ایسے امور و مسائل پر مرتکز کر دیا جنھیں عصری رجحانات میدان میں لائے تھے۔ بڑے سے بڑا انسان بھی کسی ایسی تحریک کو فروغ نہیں دے سکتا جو زمانہ کے عام رجحان اور ان معاشی قوتوں سے متصادم ہو جو رائج الوقت نظامات پر موثر ہوتی ہوں۔ سیاسی انقلابات اور سماجی تغیرات کے حقیقی اسباب دریافت کرنا ہو تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کے فعل و ظہور پر غور کرنا چاہیے۔ جو رائج الوقت قانونی، سیاسی اور ملکیتی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کرتی ہوں، کیونکہ یہی قوتیں انقلاب آفریں تحریکات کے وجود میں آنے کا باعث اور سبب ہوتی ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تاریخی اسباب و علل میں اتنی سادگی اور وضاحت پیدا کی جاسکتی ہے۔ کہ اسے ایک یا دو غالب میلانات پر محدود کیا جاسکے؟ مارکس نے غالباً ذہنی کاوش سے بچنے اور اپنے محبوب عقائد کی تشہیر کی خاطر تاریخی واقعات کو اس سادگی اور آسانی سے ایک غالب سبب کا معلول قرار دے دیا۔ ورنہ اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخی واقعات وحوادث کے اسباب ایسے پیچیدہ اور ان کی علتوں کے رشتے باہم اس قدر مربوط ہوتے ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے علحدہ کرنا یا ان کا مکمل تجزیہ کرنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ سیاسی سازشیں، جنسی رقابت و حسد، اقتدار کی ہوس، دبے ہوئے حوصلے، مذہبی جوش و خروش، اصلاحی جذبات اور اجتماعی کشمکش یہ سب اور دیگر اسباب مل کر بحیثیت مجموعی تاریخی واقعات کی تشکیل پر موثر ہوتے ہیں۔ اسی طرح غیر معمولی خصوصیات رکھنے والے بڑے بڑے افراد تاریخ پر جو نقوش ثبت کر گیے ہیں ان سے بھی بالکل صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ممکن ہے کہ بڑے لوگ اپنے زمانہ کی آواز ہوں اور محض ان تحریکوں کی نمائندگی کرتے ہوں جو خارجی حالات کی رفتار سے پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان تحریکات کی رفتار اور ان کے نتائج پر ان لوگوں کی شخصیتیں فیصلہ کن اثر ڈالتی ہیں۔ ان تمام تاریخی عوامل (Factors) کو جو انسانی فطرت سے کسی طرح کم پیچیدہ نہیں ہیں ایک سادہ ضابطہ (Formula) میں تحلیل کرنے کی کوشش کرنا نظریہ سازی کی خاطر واقعات کا خون کرنا ہوگا۔ بے شمار حوادث تاریخ کی رفتار اور سمت ترقی پر موثر ہوتے ہیں۔ کتنے اتفاقات ہیں کہ اگر واقع نہ ہوتے تو ہماری تاریخ کچھ اور ہوتی۔

مانا کہ بڑی بڑی تحریکیں معاشی اسباب سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر بھی اکثر اوقات ایک معمولی سا واقعہ اس بات کا فیصلہ کر دینے کے لیے کافی ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کس تحریک کو آخری فتح نصیب ہوگی۔ ٹراٹسکی نے روسی انقلاب کی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اس کے پڑھنے کے بعد مشکل ہی سے کوئی شخص یہ یقین کر سکتا ہے کہ لینن کی شخصیت نے انقلاب اور اس کے نتائج میں کوئی فرق نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اگر گذشتہ جرمنی اس کو روس جانے کی اجازت نہ دیتی تو بھی واقعات کی رفتار وہی ہوتی۔ وزیر [illegible]

جس نے لینن کو روس جانے کی اجازت دی، اگر طبیعت کے معمولی تکدر کا شکار ہو جاتا اور ہاں کی جگہ نہیں کہہ دیتا تو کون کہہ سکتا ہے کہ روسی انقلاب کی شکل و نوعیت یا اس کے نتائج میں کوئی فرق نہ پڑتا۔ چند اور مثالیں لیجیے۔ جس وقت فرانس کی انقلابی افواج اپنے ہمسایوں سے نبرد آزما تھیں اور پرشیا کی فوجوں کے خلاف والمی (Valmy) کے میدان میں معرکۂ کارزار گرم ہو رہا تھا اگر بخت و اتفاق سے اس وقت پرشیا کی فوجوں کو کوئی قابل جنرل مل جاتا تو بہت ممکن تھا کہ پرشیا والے انقلابِ فرانس کی تحریک کو حرف غلط کی طرح مٹا دیتے۔ اگر ہنری ہشتم جذبات عشق سے مغلوب ہو کر اپنی بولین کے دام محبت کا اسیر نہ ہو جاتا تو آج شائد ریاستہائے متحدہ امریکہ کا وجود نہ ہوتا۔ کیونکہ یہی واقعہ بادشاہ انگلستان اور پاپائے روم کی باہمی مخالفت کا سبب بنا اور اسی سبب سے انگلستان نے پاپائے روم سے اپنا تعلق منقطع کیا۔ اس انقطاع کا ایک نتیجہ خیز پہلو یہ تھا کہ انگلستان نے امریکہ پر پرتگال اور اسپین کے حق ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ پوپ نے امریکہ کو بطور عطیہ ان دونوں ممالک کے حوالے کیا تھا۔ اس تاریخی اتفاق کی وجہ سے انگلستان نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کیا۔ ورنہ اگر وہ بدستور کیتھولک رہتا تو آج ریاستہائے متحدہ امریکہ شائد اسپینی امریکہ میں شامل ہوتیں۔

اگرچہ تاریخی اتفاقات کو انسان کے سیاسی اور عمرانی ارتقا میں اس حد تک دخیل سمجھنا ایک قسم کا غلو ہے لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اکثر اوقات تاریخی حوادث واقعات کی عام رفتار کو بالکل بدل دیتے اور بڑی بڑی تحریکات کے مستقبل کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔

انقلاب فرانس | مارکس نے اپنے نظریہ تاریخ میں انقلاب فرانس کو خاص اہمیت دی ہے اور اس کو معاشی طبقات کی باہمی کشمکش کی ایک بین مثال قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ انقلاب پرانے جاگیرداری نظام کے خلاف بورژوا یعنی متوسط طبقوں کی بغاوت کا نتیجہ تھا۔ اس بغاوت کی آگ بہت عرصہ سے اندر ہی اندر سلگ رہی تھی۔ کیونکہ پیدائش دولت کے رائج الوقت نظام نے ملک کو ایک عام معاشی بدحالی میں مبتلا کر دیا تھا۔ جب حالات روز بروز بدتر ہوتے گئے تو بالآخر متوسط طبقہ نے تنگ آ کر اس معاشی اور سیاسی نظام کو برباد کرنے کی ٹھان لی جو نئی معاشی قوتوں کی راہ میں حائل ہو کر ان کے نمو

کو روک رہا تھا۔

انقلاب فرانس کی مذکورۂ بالا توجیہ میں مارکس نے اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا کہ رائج الوقت
سیاسی نظام کے خلاف جس طبقہ میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ بےچینی پیدا ہوئی وہ فرانس کے
ارباب علم اور اصحاب فکر کی جماعت تھی۔ اسی جماعت نے ملک میں سب سے پہلے بغاوت کے
جراثیم پھیلائے تھے۔ لیکن یہ جماعت ان معنوں میں کسی معاشی طبقہ کی تعریف میں نہ آسکتی تھی جس
میں مارکس نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طبقہ کے افراد پر مشتمل تھی۔ اس میں امرا بھی شامل
تھے، متوسط طبقہ کے لوگ بھی تھے اور غربت و افلاس کے مارے ہوئے روسو (Rousseau)
جیسے لوگ بھی تھے۔ اس کے علاوہ ابتدا میں اس انقلابی تحریک کا مقصد یہ نہ تھا کہ رائج الوقت سیاسی
نظام کو بالکل برباد کر ڈالا جائے اور اس کی جگہ ایک نئے نظام کی داغ بیل ڈالی جائے۔ جو چیز ابتداً
انقلابیوں کے پیش نظر تھی وہ صرف یہ تھی کہ نظم ونسق کی خرابیاں دور ہوں، محصولات کا بار کم کیا جائے
اور ہر شخص کو ترقی اور حصول معاش کے مساوی مواقع دیے جائیں۔ بادشاہ اور شاہی طرز حکومت
کی مخالفت کا کوئی شائبہ تک نہ تھا۔ بلکہ بادشاہ کی ذات ہی آغاز انقلاب میں عوام کی امیدوں کا
مرجع و مرکز تھی اور اسی سے رعایا کو نظم ونسق کی اور معاشی اصلاح کی توقع تھی۔ شاید ہی فرانس کے کسی
بادشاہ کو عوام میں اتنی مقبولیت اور ہردلعزیزی حاصل رہی ہو جتنی لوئی شانزدہم کو اس وقت حاصل
تھی جب اس نے اسٹیٹس جنرل (State General) یعنی فرانسیسی پارلیمنٹ کو طلب کیا تھا۔
البتہ جب شاہی خاندان اور خصوصاً بادشاہ بیگم کے اعمال و اقوال نے ان توقعات پر پانی پھیر دیا اور رعایا
کے دل میں بادشاہ کی طرف سے امید کا کوئی گوشہ باقی نہ رہا تب اس تحریک نے رائج الوقت
سیاسی نظام کے خلاف ایک مہیب بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا
کہ جمہور فرانس کی بےچینی میں معاشی اسباب اور خصوصاً مروجہ طریق محصیل کو بہت بڑا دخل تھا۔ کیونکہ جب تک
عوام الناس کی اکثریت آسودہ حال رہتی ہے اس وقت تک کسی ملک میں انقلابی ہیجان نہیں
پیدا ہوتا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ نظم ونسق کے فرسودہ نظام اور ناروا قوانین نے معاشی پیدائش پر ہر طرح

کی پابندیاں عائد کر رکھی تھیں، مگر اس کے باوجود یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ فرانس کے سوا دوسرے مغربی ممالک میں جہاں کے معاشی حالات بالکل اسی طرح کے تھے یہ انقلابی کیفیت کیوں نہ رونما ہوئی۔ اٹھارہویں صدی میں یورپ کے اکثر ممالک اسی معاشی ابتری اور بدحالی میں مبتلا تھے۔ اور بعض ممالک میں تو حالات فرانس سے زیادہ بدتر ہو چکے تھے۔ مگر کہیں بھی فرانس کی طرح بغاوت کے آثار نہیں پائے جاتے تھے۔

مارکس نے انقلاب فرانس کے جن حقیقی اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے ان کے متعلق تعجب خیز بات یہ ہے کہ ایک ملک میں تو ان کا اثر اس قدر نمایاں تھا اور دوسرے ممالک میں جہاں حالات بالکل مماثل تھے ان کے اثرات کا کہیں پتہ نہ تھا۔ پھر اس سارے دور میں نہ تو پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا ظہور ہوا اور نہ حالات پیداوار میں کوئی تبدیلی عمل میں آئی جسے ذہنی انقلاب کا پیش خیمہ کہا جا سکے۔ بڑی بڑی صنعتوں کا پتہ تک نہ تھا۔ چند تجارتی ادارے البتہ موجود تھے جن کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا تو درکنار حکومت ان کے لیے تمام ممکن سہولتیں پہنچانے میں پیش پیش تھی۔ مختصر یہ کہ حالات پیداوار میں کوئی اہم تغیر نہیں واقع ہوا تھا۔ معاشی تمول اور سیاسی اقتدار کی تقسیم تقریباً ایک صدی سے یکساں حالت میں تھی۔ فرانس کے انقلاب کا حقیقی سبب تلاش کرنا ہو تو ان جدید خیالات اور تازہ افکار کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو عام انسانوں کے ذہنی میلانات اور ان کے نقطہ نظر کو تبدیل کر رہے تھے۔ اسی ذہنی ہیجان نے انقلاب برپا کیا اور پھر اس انقلاب کے بطن سے نئے قوانین، نیا سیاسی اور ملکیتی نظام پیدا ہوا جس نے بالآخر حالات پیداوار کو بالکل بدل ڈالا۔ کسان اب اپنی زمینوں کے مالک ہو گئے۔ متوسط طبقوں نے سیاسی اور معاشی آزادی کے حصول کا محبوب مقصد پا لیا۔ پس پیدائش دولت کی نئی قوتوں نے سیاسی پابندیوں اور معاشی زنجیروں کو نہیں توڑا۔ یہ قوتیں تو ہمیشہ کی طرح جمود و سکون کی حالت میں تھیں۔ البتہ انسانی ذہن کے نئے افکار و تصورات کی جولانی اور ان کی بے پناہ طاقت تھی جس نے فرانس کو اس کی زنجیروں اور بیڑیوں سے رہائی دلائی اور معاشی پیدائش کی نئی قوتوں کا راستہ کھول کر نئے حالات پیداوار کی بنیاد رکھی۔

معاشی محرکات کی بالادستی اور معاشی قوتوں کی انقلاب آفرینی پر پورا زور دیتے ہوئے مارکس نے

خاندانی زندگی کی ابتدا اور اس کے مضمرات و نتائج پر صحیح طریقہ سے غور نہیں کیا ورنہ اس پر اپنے نظریہ کا سقم بہت جلدی ظاہر ہو جاتا۔ خاندانی زندگی اس بحث میں سب سے زیادہ اہمیت اس لیے رکھتی ہے کہ انسان کی معاشی سرگرمیاں خاندانی نظام ہی کے ذریعہ سے تکمیل کو پہنچیں۔ اور یہی وہ پہلا نظام تھا جس کی بنیاد پر انسان کی معاشی زندگی اور اس زندگی کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ نہایت قدیم زمانہ میں جب انسان زراعت و فلاحت کے فن سے ناواقف تھا اور محض جنگلی درندوں کے شکار سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لیے غذا فراہم کرتا تھا، اس وقت بھی خاندانی زندگی اس کی معاشی سرگرمیوں کی شرط مقدم تھی۔ مرد شکار پر جاتا تھا اور عورت بچوں کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ پھر جب مرد شکار لے کر گھر واپس آتا تو عورت کا کام یہ تھا کہ وہ شکار سے گوشت نکالے اور اسے پکا کر تیار کرے۔ اس طرح سے افراد خاندان کا باہمی تعاون اس وقت بھی معاشی کاروبار کے لیے ضروری تھا۔ اس کے بعد جب زراعتی دور آیا تو خاندانی نظام کی اہمیت اور بڑھ گئی کیونکہ اس دور میں نہ صرف عورت زرعی کاروبار میں حصہ لیتی تھی بلکہ چھوٹے بچوں سے بھی معاشی زندگی میں بہت کچھ مدد حاصل ہو جاتی تھی۔ چنانچہ اس زمانہ میں اولاد کی کثرت ایک بڑی نعمت خیال کی جاتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کے اولاد زیادہ ہوتی اس کے لیے مادی مرفہ الحالی کا حصول بھی سہل ہوتا۔ غرضکہ تاریخ کے ہر دور میں خاندانی نظام کو معاشی سرگرمیوں میں ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ لیکن خاندانی زندگی کا سبب وجود کیا ہے اور وہ کونسی معاشی قوت ہے جس نے خاندانی نظام کی بنیادوں کو استوار کیا۔ غور سے دیکھا جائے تو خاندان افراد انسانی کے صنفی میلانات اور جنسی خواہشات کا براہ راست نتیجہ ہے۔ صنفی میلانات اور جذبات شہوانی کے بغیر خانہ ان کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ فرض کیجیے کہ انسان ان جذبات و میلانات سے یکسر خالی ہوتا تو کیا خاندانی نظام وجود میں آ سکتا تھا؟ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اگر انسان صنفی جذبہ نہ رکھتا ہوتا تو باہمی تعاون اور رفاقت والفت کا کوئی رشتہ ہی نہ پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی اجتماعی زندگی کی کوئی نہ کوئی اکائی ضرور ہوتی اور موانست و مودت کے تعلقات پھر بھی انسانوں

کو ایک رشتہ میں مربوط کر دیتے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایسی صورت میں انسانی تعلقات کی صورت بندی اور اجتماعی زندگی کی اکائی جیسی بھی ہوتی وہ خاندانی زندگی سے بالکل جدا اور بہت مختلف ہوتی۔ ماں، باپ، بھائی، بہن، بیوی شوہر، داماد اور خسر کے جو رشتے خاندان کو اس خصوصیت عطا کرتے ہیں ان کا وجود نہ ہوتا۔ تعلقات ہوتے مگر ان کی وہ شکل و نوعیت نہ ہوتی جو خاندانی زندگی میں ہوتی ہے۔ بہر حال خاندانی زندگی جس شکل میں آج موجود ہے اور ہمیشہ سے موجود رہی ہے وہ صاف طور سے صنفی خواہشات اور صنفی جذبات کی پیداوار ہے۔ لیکن ان جذبات و خواہشات کو معاشی محرکات کسی طرح نہیں کہا جا سکتا۔ ان کا خود ایک مستقل وجود معاشی اغراض و ضروریات سے الگ ہے۔

خاندان کے وجود میں آنے کا اصل سبب یہ نہیں ہے کہ وہ معاشی اغراض کے لیے تعاون کی بہترین شکل ہے۔ کیونکہ معاشی ضروریات کے لیے تعاون اور اشتراک عمل کی اس سے بہتر صورتیں پیدا کی جا سکتی ہیں اور پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ مزدوروں کی انجمنیں ان کے معاشی مفادات و اغراض کو خاندان کے مقابلے میں کہیں زیادہ بہتر طور سے پورا کرتی ہیں۔ اس کے باوجود ان انجمنوں کے قیام نے مزدوروں کو خاندان سے مستغنی نہیں کر دیا۔ خاندان کا وجود درحقیقت انسانی کوششوں کا مرہون منت نہیں ہے بلکہ فطری اسباب کا نتیجہ ہے جو تمام تر غیر معاشی ہیں۔ ماں بچوں سے اس لیے محبت نہیں کرتی کہ اس کے پیش نظر معاشی اغراض کی تکمیل ہوتی ہے، باپ، بیٹے، بھائی، بہن اور زن و مرد کی الفت و معاونت معاشی محرکات سے بے نیاز ہے۔ جو چیز خاندانی نظام کو استحکام بخشتی اور اس کے وجود کو موثر بناتی ہے وہ باہمی الفت کی فطری کشش، خاندانی روایات سے وابستگی اور وہ خاص خصوصیات ہیں جو ایک مورث کی اولاد ہونے کی وجہ سے افراد خاندان میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام محرکات جو یکسر غیر معاشی ہیں خاندان کو ایک منظم ادارہ بناتے ہیں۔ لیکن ان غیر معاشی محرکات و اسباب کا ایک نتیجہ معاشی اغراض کے حصول کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ معاشی بہبود خاندانی زندگی کا نتیجہ اور جنسی میلانات اس کا سبب ہیں۔ مارکس اور اس کے پیرو فوراً اس نتیجہ کو سبب قرار دے کر بول اٹھتے ہیں کہ دیکھو خاندانی نظام تک انسان کے معاشی اغراض سے وجود میں آیا ہے۔ یہ لطیف مغالطہ جس کے ذریعہ

سے ہر نتیجہ کو سبب بنا دیا جاتا ہے مارکس اور اس کے پیروؤں کے لیے بہت کارآمد ہے اور ہمیں اس بات کی داد دینی چاہیے کہ انھوں نے اس دیدہ دلیری سے کام لینے میں کبھی بخل نہیں کیا۔

بہر حال اتنا تو ہم بھی سمجھتے ہیں کہ خاندانی نظام پیدائش دولت کا ایک وسیلہ ہے۔ اچھا اب فرض کیجیے کہ الفت مادری، شفقت پدری اور اسی نوع کے دیگر جذبات جن کو معاشی اغراض سے کوئی تعلق نہیں ہے، خاندانی زندگی سے فنا ہو جائیں، خاندانی روایات کی تعظیم و تکریم، عزیزوں کا خیال اور مصیبت میں ان سے ہمدردی، والدین کی خدمت اور اسی قبیل کی خصوصیات جو خاندانی زندگی کو انسان کی عام زندگی سے ممیز کرتی ہیں، بالکل مٹ جائیں اور اس کی جگہ صرف معاشی اغراض اور مادی مفاد کا تخیل افراد خاندان میں باقی رہ جائے تو اس نظام کا کیا حشر ہوگا؟ کیا اس کی پوری تنظیم ڈھیلی اور سست نہ پڑ جائے گی؟ کیا معاشی مفاد کا خیال افراد خاندان میں باہمی کشمکش پیدا کر کے خاندان کی مشترکہ مساعی کو کمزور کر دینے کا باعث نہ ہوگا؟ یہ ممکن ہے کہ خاندان کے چند افراد کو مشترکہ دولت میں سے کچھ حصہ زیادہ مل جاتا ہو اور وہ مادی فوائد سے نسبتاً زیادہ متمتع ہوتے ہوں، پھر بھی جب تک خاندانی روایات اور باہمی الفت و معاونت کی روح زندہ ہے اس وقت تک اس تنظیم کا کوئی رکن بالکل قلاش اور فاقہ کش نہ ہوگا۔ لیکن اگر افراد خاندان پر معاشی محرکات کا غلبہ ہو جائے اور الفت و قرابت کی زنجیریں ڈھیلی پڑ جائیں تو یہ پورا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور اس کی برہمی سے افراد خاندان کو جو نقصان پہنچے گا وہ بحیثیت مجموعی اس نقصان سے کہیں زیادہ ہوگا جو انھیں خاندان کی مشترکہ دولت میں سے نامساوی حصہ ملنے کے باعث برداشت کرنا ہوتا تھا۔ جب تک خاندانی غیر معاشی محرکات قوی الاثر تھے، معاشی اغراض بھی پورے ہوتے تھے اور پیدائش دولت کا کام بھی بخوبی انجام پاتا تھا جو معاشی زاویۂ نگاہ مسلط ہوا باہمی رقابتوں نے خاندان کا شیرازہ بکھیر دیا۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ غیر معاشی محرکات ہی خاندانی زندگی کا سبب وجود ہیں اور انھیں محرکات کی قوت سے اس کے اندر نظم و استحکام پیدا ہوتا ہے، معاشی اغراض کی تکمیل اس زندگی کا نتیجہ ہے نہ کہ سبب۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ دنیا میں اس وقت تک جتنے معاشی نظامات قائم ہوئے ہیں ان سب کے

عقب میں خاندانی نظام کی قوت موجود تھی کیونکہ یہی نظام اجتماعی زندگی کی مستحکم ترین اساس اور ان کی اکائی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو ہر معاشی نظام غیر معاشی قوتوں اور غیر معاشی محرکات کی بنیادوں پر استوار رہا ہے اور مارکس کے نظریہ کے بالکل برخلاف غیر معاشی قوتیں انسان کی زندگی پر ہمیشہ حاوی رہی ہیں حتی کہ معاشی زندگی کی اکائی اور اس کی اساس یعنی خاندانی زندگی بھی غیر معاشی محرکات کے بل پر قائم و مستحکم ہے۔ اگر یہ محرکات باقی نہ رہیں تو معاشی زندگی کے لیے کوئی بنیاد نہیں رہتی اور اس کا وجود ہی خطرہ میں آجاتا ہے۔ لیکن اشتراکیت کی سب سے پہلی زد خاندانی نظام ہی پر پڑتی ہے۔

قومی زندگی کی حالت بعینہٖ وہی حالت ہے جو چھوٹے پیمانہ پر خاندان کی ہے۔ یہ زندگی قدرتی اسباب کی پیداوار ہے جس کی تشکیل میں انسان کے ارادہ اور مرضی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی بنیاد اس لیے نہیں پڑی کہ اس کے بغیر معاشی اغراض کا حصول ممکن نہ تھا یا پیدائش دولت کی قوتیں پوری طرح بروئے کار نہ آسکتی تھیں۔ بغیر کسی ارادہ اور کوشش کے قومی زندگی خود بخود اس مقصد کو پورا کرتی ہے اور اکثر حالتوں میں لوگوں کو اس کا شعور تک نہیں ہوتا کہ اس زندگی سے یہ مقصد بھی پورا ہو رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قومی زندگی کن بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ قومی سرگرمیوں اور اجتماعی مساعی کا سرچشمہ کہاں ہوتا ہے اور افراد قوم کو کونسی قوتیں باہم مربوط کرتی ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ملک و وطن کی محبت، قومی روایات کی الفت، ہم وطنی اور نسلی وحدت کا احساس، مزاجی افتاد کی یکسانیت اور قومی طبیعت کے اثرات افراد قوم کو ایک ہی رشتہ میں پرو دیتے ہیں؟ پھر جب ربط و انضمام سے قومی زندگی کی بنیادیں مضبوط ہوتی ہیں تو اس کے مادی فوائد اور معاشی سود مندیاں خود بخود نظر آنے لگتی ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ معاشی اغراض کا تصادم بالکل ناپید ہو۔ حقیقت تو یہ ہے کہ معاشی اغراض و مفاد اور معاشی محرکات ان غیر معاشی محرکات سے قدم قدم پر متصادم ہوتے ہیں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے۔ طبقہ واری نزاع بھی ہوتی ہے۔ مختلف مفادات کی باہمی کشمکش بھی جاری رہتی ہے۔ لیکن جب تک قومی زندگی پر غیر معاشی محرکات غالب رہتے ہیں اسوقت تک

معاشی کشمکش کے باوجود قومی استحکام اور اجتماعی تنظیم کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔ وطن کی الفت، قومی روایات سے وابستگی اور ایک ہی نسل و قوم ہونے کا احساس اس تصادم اور کشمکش سے زیادہ قوی الاثر ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی لیے قومی زندگی کا نظم برقرار رہتا ہے۔ غیر معاشی محرکات کا معاشی محرکات پر غلبہ ہی قومی استقرار کا ضامن ہوتا ہے۔ جس نسبت سے کسی قوم میں غیر معاشی محرکات کی قوت معاشی محرکات کی قوت پر غالب رہتی ہے اسی نسبت سے علی الترتیب قوم میں طبقہ واری بندشیں سخت یا ڈھیلی اور طبقاتی امتیازات نمایاں یا مبہم ہوتے ہیں اور اسی نسبت سے قوم کے ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ سے ناجائز فائدہ اٹھانا دشوار یا آسان ہوتا ہے۔

اگر مارکس کے نظریہ کے مطابق طبقہ واری نزاع تاریخ کی غالب حقیقت ہوتی اور محض معاشی مفاد کا تخیل ہی اقوام کے جملہ طبقوں کا محرک اعمال ہوتا تو کوئی قوم ایک مختصر عرصہ سے زیادہ اپنے وجود و بقا کی حفاظت کرنے میں کامیاب نہ ہو سکتی۔ موجودہ جنگ اور اس کی تباہ کاریاں مارکس کے اس غلط نظریہ کا سب سے زیادہ مسکت جواب ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ اس جنگ میں شہری آبادیوں کو جان و مال کا جتنا نقصان اٹھانا پڑا ہے اتنا اس سے پہلے کسی جنگ میں نہیں اٹھانا پڑا تھا۔ ان شہری آبادیوں کی غالب اکثریت کس طبقہ کے افراد پر مشتمل ہے؟ انھیں غریب مزدوروں اور کسانوں اور ادنیٰ یا متوسط طبقہ پر جو مارکس کی شریعت میں پرولتاریہ کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اگر اس طبقہ میں اپنے ظالم حکمرانوں اور بورژوا متنفعین کے خلاف بغاوت اور شورش کا کوئی معقول سبب ہو سکتا ہے تو وہ موجودہ جنگ کی تباہ کاریاں ہیں جن کا اثر سب سے زیادہ غریب مزدوروں اور کسانوں پر پڑتا ہے، جس کی شعلہ سامانیوں نے ان کے گھروں کو خاکستر بنا دیا ہے اور ان کے اہل و عیال اور خود ان کی جانوں کو ہر لحظہ خطرہ میں مبتلا کر رکھا ہے۔ کیا انگلستان کے غریب مزدوروں اور مفلوک الحال نچلے طبقوں سے زیادہ کوئی اس دردناک مصیبت اور ہیبتناک خون آشامی کا ذائقہ شناس ہو سکتا ہے؟ پھر انگلستان کا یہ غریب اور کثیر التعداد طبقہ ان شدائد و مصائب پر کیوں راضی ہے؟ کیا اس لیے کہ جنگ کے بعد بورژوا حکمراں اس کے خون گرم کی گردش اور اس

کے دست و بازو کی قوت سے ناجائز انتفاع حاصل کریں۔ اگر طبقہ واری کشمکش کچھ بھی حقیقت رکھتی ہوتی تو آج جبکہ شہروں پر ہر رات آسمان سے آگ برستی ہے اور سینکڑوں ہزاروں انسانوں کو موت کی بدحالیوں اور زندگی کی جانکاہ اذیتوں میں مبتلا کر دیتی ہے، اس کشمکش کا موثر ترین مظاہرہ ہوتا لیکن کشمکش میں تو ایک طرف انگلستان اور جرمنی کے غریب و امیر، مزدور و تاجر، زمیندار اور کسان دشمن کے خلاف باہم اس طرح متحد ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کوئی قوت ان کے اس عزم اتحاد اور رفاقت کو نہیں توڑ سکتی۔ اس کی توجیہ اور کس طرح کی جا سکتی ہے بجز اس کے کہ باہمی الفت و مودت کے رشتے، تاریخی روایات کا اشتراک اور قومی متاع کی حفاظت کا خیال افراد قوم پر طبقاتی مفاد اور معاشی سود و زیاں کے احساس سے زیادہ قوی اثرات مترتب کرتا ہے اور معاشی محرکات پر بالآخر غیر معاشی محرکات غالب آ جاتے ہیں۔ گذشتہ جنگ میں بھی قومیت کے جذبہ نے ہر قوم کے جملہ افراد و طبقات کو باہم متحد کر دیا تھا لیکن اس جنگ کے متعلق یہ کہا جا سکتا تھا کہ اس سے شہری اور دیہاتی آبادیوں کو براہ راست کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ مگر آج تو حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اس جنگ میں غیر مقاتل آبادی ہی سب سے زیادہ تباہ و برباد ہو رہی ہے، بالخصوص غریب طبقوں کے افراد، کہ انھیں تو سر چھپانے کی جگہ تک میسر نہیں ہے۔ اگر انگلستان، جرمنی اور اٹلی میں ایک مشترک وفاداری کا احساس طبقہ واری احساسات پر غالب نہ ہوتا تو ان قوموں میں اب تک انقلاب برپا ہو چکا ہوتا۔ معاشی محرکات کی مغلوبیت اور طبقہ واری کشمکش کی بے حقیقتی پر اس سے زیادہ محکم دلیل نہیں لائی جا سکتی۔

جنگ کے متعلق مارکس کا نظریہ

اشتمالی منشور (Communist Manifesto) کے پہلے ہی صفحہ پر ہم کو حسب ذیل عبارت ملتی ہے :-

"انسان نے اس وقت تک جتنے معاشرے قائم کیے ان سب کی تاریخ طبقاتی نزاع (Class Struggle) کی تاریخ ہے۔ غلام اور آقا، امرا اور جمہور، سرمایہ دار اور مزدور، مختصر یہ کہ ظالم اور مظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف اور باہم برسر پیکار رہے ہیں۔ یہ لڑائی صدیوں سے یونہی مسلسل جاری ہے۔ کبھی اس کی آگ دھیمی پڑ جاتی ہے اور مخفی طور سے اندر اندر سلگتی

رہتی ہے اور کبھی اس کے شعلے بھڑک اٹھتے ہیں۔ پھر اس کا انجام یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک انقلاب پورے معاشرے کو بدل ڈالتا ہے، یا پھر دونوں برسرِپیکار طبقے بالکل مٹ جاتے ہیں"۔

طبقاتی نزاع کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ کہنا تو یقیناً غلط ہے کہ ساری تاریخ محض اس نزاع و کشمکش کی داستان ہے یا یہ کہ انسانی معاشرے کی تمام تبدیلیوں کا سبب صرف طبقاتی کشمکش ہے۔ جو شخص طبقہ واری ذہنیت کا اسیر نہیں ہے اسے اس بات کا اقرار کرنے میں تامل نہ ہوگا کہ تاریخی عوامل سے طبقاتی نزاع بھی ایک عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر تاریخ پر ایک غیر جانبدارانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ قومی لڑائیوں کے اثرات طبقہ واری لڑائیوں سے کسی طرح کم نہ تھے۔ بلکہ یہ کہنا بھی حقیقت سے دور نہ ہوگا کہ عموماً قومی لڑائیاں طبقہ واری لڑائیوں سے زیادہ کثیر الوقوع، زیادہ تند و سخت، زیادہ خونریز اور انسانی مستقبل کے لیے زیادہ فیصلہ کن تھیں۔ تاریخ کے میدان میں جتنے زیادہ پیچھے ہٹو گے یہ حقیقت زیادہ نمایاں ہوتی جائے گی کہ زمانہ قدیم کی اکثر و بیشتر لڑائیاں طبقاتی لڑائیاں نہیں بلکہ قومی، نسلی اور قبائلی لڑائیاں تھیں۔ خود ہمارے زمانہ میں بڑی بڑی قوموں کے مابین جتنی لڑائیاں ہوئی ہیں ان میں قومی احساس و شعور اور ہم وطنی کے جذبات اقوام کے اندرونی اختلافات اور گھریلو جھگڑوں سے زیادہ قوی اور موثر ثابت ہوئے۔ پوری تاریخ میں محکوم طبقوں نے حکمران طبقوں کے ساتھ مل کر بیرونی دشمنوں کے خلاف اپنی شجاعت اور حبِ وطنی کا ثبوت دینے میں کبھی کسی طرح کوتاہی نہیں کی۔ یہ کہنا جیسا کہ مارکس اور اس کے پیرو کہتے ہیں کہ اس کی وجہ عوام الناس کی قدامت فکر اور طبقہ واری احساس کا فقدان یا حبِ وطن کا کورانہ جذبہ تھا، موجودہ بحث کو کسی طرح متاثر نہیں کرتا۔ یہ سب کچھ سہی، لیکن اس حقیقت سے مفر نہیں ہے کہ تاریخ کی بیشتر لڑائیوں میں اور موجودہ زمانہ کی اکثر جنگوں میں، یہاں تک کہ گذشتہ جنگِ عظیم اور موجودہ عالمگیر جنگ میں بھی نسل و وطن کی محبت اور قومی یا مذہبی احساسات کی قوت طبقہ واری احساس و شعور اور باہمی اختلافات کی شدت پر نمایاں طور سے غالب رہی ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ انسان فطرتاً لڑاکا اور جنگجو واقع ہوا ہے اور جب کبھی انسانوں کی جماعت

اپنی خواہشات یا اپنے عقائد و مسلمات کی راہ میں کوئی رکاوٹ یا مزاحمت محسوس کرتی ہے، فوراً آمادۂ پیکار ہو جاتی ہے۔ محض معاشی ضروریات اور مادی تقاضے یا طبقاتی کشمکش سے تاریخ کی لڑائیوں کی توجیہ نہیں کی جا سکتی، جیسا کہ مارکس کا دعویٰ ہے۔ اشتراکیت کے قیام کے بعد اگر اشتراکی حکومت کو اپنی فوجی طاقت پر اعتماد ہوگا تو وہ دوسری حکومتوں سے جنگ کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرے گی اور یہ بھی بالکل قرین قیاس ہے کہ اگر اشتراکیت ساری دنیا کا نام ہو جائے تب بھی جنگ کا سلسلہ بند نہ ہوگا بلکہ اس بات پر لڑائیاں شروع ہو جائیں گی کہ اس نظام کو چلانے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ اشتراکی عقائد کی تعبیر و تشریح میں اختلافات پیدا ہو جائیں گے۔ نسلی امتیازات اختلاف عقائد کی خلیج کو اور زیادہ وسیع کریں گے اور جنگ و جدل کا بازار پھر اسی طرح گرم ہو جائے گا۔ کیونکہ جنگ کے اسباب انسانی فطرت میں پوشیدہ ہیں۔ معاشی ضروریات سے ان کا کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے۔

اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ مارکس اور اس کے حامیوں کا خیال ہے کہ یورپ میں اصلاح مذہب کی وجہ سے جتنی لڑائیاں ہوئیں ان سب کی تہ میں معاشی اسباب کارفرما تھے تب بھی اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان لڑائیوں میں غریب طبقہ کے افراد اپنے ہم عقیدہ امرا اور بادشاہوں کے دوش بدوش ان مزدوروں، کاریگروں اور کسانوں کے خلاف برسرِ آزما تھے جو انھیں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور انھیں کی طرح اپنے ہم عقیدہ امرا اور سلاطین کے جھنڈے تلے مذہب کی راہ میں یا اپنے محبوب عقائد کی خاطر یا قومی مقاصد کے لیے سرفروشانہ مصروف جہاد تھے۔ اگر رفع اعتراض کی غرض سے کوئی شخص یہ کہے کہ ان لوگوں کے طرز عمل کا سبب یہ تھا کہ یہ اپنے طبقہ کے مفادات کا علم و شعور نہیں رکھتے تھے تو اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ یہ چیز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ مذہبی عقائد کے سامنے معاشی تقاضے بالکل عاجز و بے بس ہیں اور طبقہ واری مفاد یا حالات پیداوار انسان کے افکار و عقائد پر کوئی قابل لحاظ اثر نہیں ڈال سکتے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کی سیاسی اور مذہبی لڑائیاں جنھوں نے عالمگیر اثرات پیدا کیے طبقہ واری نزاعیں نہیں تھیں۔ البتہ بعض

مستثنیٰ صورتوں میں انھوں نے طبقہ واری کشمکش کی شکل ضرور اختیار کر لی تھی۔

فکری ارتقاء اور عقلی ترقی کی بابت مارکس کا نظریہ

کیا یہ صحیح ہے کہ ہر جماعت کے افکار و تصورات اور ان کے تہذیبی اور سیاسی مظاہر نہ صرف معاشی ارتقاء پر موقوف ہیں بلکہ معاشی حالات ہی ان مظاہر کی جملہ تبدیلیوں کا سبب ہیں؟ کیا واقعۃً علمی تحریکات، فکری رجحانات اور سیاسی نظامات کی مثال ایک بالائی تعمیر کی ہے جو معاشی تنظیم کی بنیادوں پر قائم ہوتی ہے؟ مسئلہ متنازع فیہ یہ نہیں ہے کہ معاشی ضروریات کی تکمیل پہلے ہوتی ہے اور یہ مظاہر بعد میں صورت پذیر ہوتے ہیں، کیونکہ اس سے تو شاید ہی کسی کو انکار ہو، بلکہ سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کے طریقے ہی کیا جماعتی زندگی کے دیگر تمام مظاہر کا تعین کرتے ہیں؟ مارکس اور اس کے پیرو اس فرق کو کبھی ملحوظ نہیں رکھتے بلکہ یہ ہمیشہ یہ رٹ لگائے رہتے ہیں کہ انسان کو پیٹ بھر کھانا، تن بھر کپڑا اور رہنے کے لیے ایک گوشۂ عافیت چاہیے قبل اس کے کہ وہ کسی مسئلہ پر سوچ بچار کرے یا ادبی، معاشرتی اور سیاسی مشاغل میں حصہ لینے کے قابل ہو۔ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ معاشی پیداوار اور مادی حوائج کی تکمیل انسان کی اور ساری سرگرمیوں کے لیے ایک مقدم اور ضروری شرط ہے لیکن شرط اور سبب میں اتنا بڑا فرق ہے کہ اونٹ کو بھی سمجھایا جائے تو سمجھ جائے، نہیں سمجھتے تو مارکس اور ان کے متبعین۔

صنفی احساسات و خواہشات کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں ہے، کیونکہ انسانی نسل کی بقا کا دارومدار انہیں جذبات پر ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کا صنفی میلان اس کی انفرادی زندگی پر نہایت قوی اثرات پیدا کرتا ہے۔ کبھی تو اس میلان کی وجہ سے اس کے معاشی مشاغل میں تیزی اور سرگرمی پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر صورتوں میں یہ میلان اس کو ایسے افعال کی طرف راغب کر دیتا ہے جنھیں معاشی مشاغل سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کی وجہ سے ان مشاغل میں التواء واقع ہو جاتا ہے۔ یہی بات ہوس جاہ اور خواہشِ اقتدار کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے جس کی مثالیں عمرانی زندگی میں بکثرت ملتی ہیں۔ سوسائٹی جتنی سادہ اور غیر متمدن ہوگی اتنے ہی زیادہ خواہشات و جذبات اس کی معاشرت اور معاشی تنظیم میں زیادہ نمایاں ہوں گے۔ جیسا جیسا تمدن ترقی کرتا جاتا ہے نئے نئے

محرکات پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ اور یہ فطری خواہشات و جذبات اپنی شکل وصورت بدل دیتے ہیں۔ مگر ان کا عمل ویسا ہی قوی رہتا ہے اور انسان کی اجتماعی زندگی کے مظاہر کو وہ اسی طرح متاثر کرتے رہتے ہیں۔ مادی نظریۂ تاریخ کے حامی جنھیں معاشی تنظیم کے اثرات اس قدر گہرے اور احاطہ کن نظر آتے ہیں، اپنے خیالات کے ثبوت میں زیادہ تر قدیم اقوام کے عادات و رسوم اور طرز فکر و معیشت سے استشہاد کرتے ہیں۔ کیونکہ جو جماعتیں تمدن کے ابتدائی منازل پر ہوتی ہیں ان کی زندگی میں طبعی تقاضے اور جسمانی ضروریات (Physical Necessities) زندگی کے دیگر تمام مظاہر پر غالب ہوتے ہیں۔ غذا کی فراہمی اور لابدی ضروریات زندگی کی تکمیل ان کی جد وجہد اور سعی حیات کا محور ہوتی ہے، اس لیے اگر وہ نظریات جو صرف قدیم زمانہ کی تمدنی زندگی سے استدلال پر مبنی ہوتے ہیں صحیح بھی مان لیے جائیں تب بھی موجودہ زمانہ کے حالات پر منطبق نہیں ہو سکتے کیونکہ انسانی تمدن اب اس منزل سے بہت آگے بڑھ گیا ہے جہاں محض جسمانی تقاضے اور ادنی احتیاجات تمدن کی جملہ سرگرمیوں کے باعث ہوں۔

قدیم مذاہب کی نسبت جتنے نظریات قائم کیے گئے ہیں ان میں بے حد اختلاف ہے۔ لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ قدیم انسان میں جس شے نے دیوتاؤں اور روحوں کا اعتقاد پیدا کیا وہ انسان میں جستجو کا فطری مادہ ہے۔ جس کے تقاضے سے وہ اپنے گردو پیش کے واقعات و حوادث پر غور وفکر کرتا ہے اور ان کے اسباب کا سراغ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جستجوئے علل کا یہی فطری داعیہ علیت (Causation) کے مبہم تجربات سے تحریک پاکر انسان کے ان مفروضات و قیاسات کا سبب بنتا ہے جو وہ اپنی ذات اور کائنات اور فوق الفطرت کے متعلق قائم کرتا ہے۔ انسان دیکھتا ہے کہ وہ اسباب فطرت کے سامنے عاجز و بے بس ہے۔ ہزاروں لاکھوں واقعات اس کی مرضی اور ارادہ کے خلاف پیش آتے رہتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ ہر چہار طرف خطروں سے گھرا ہوا ہے اور جو چیزیں اس کے حق میں بھلی ثابت ہوتی ہیں ان کا اس کے ذاتی اعمال و افعال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انہی مسائل کے سمجھنے کی خواہش تھی جس نے قدیم مذاہب پیدا کیے۔

ان مذاہب کے متعلق جو کچھ معلومات ہمیں حاصل ہیں ان سے اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ اگرچہ غذا کی تلاش اور ضروریاتِ زندگی کی تکمیل قدیم انسانوں کے وقت اور توجہ کو ہم سے کہیں زیادہ مصروف رکھتی تھی لیکن اس کے مذہبی تصورات میں ان کے معاشی مشاغل یا پیدائش دولت کے طریقوں کو بہت کم دخل تھا۔ حیات بعد الممات کے مسئلہ کو لیجیے جو قدیم مذاہب میں بہت زیادہ نمایاں رہا ہے۔ یہ لوگ موت کے بعد کسی نہ کسی طور کی زندگی ضرور مانتے رہے ہیں۔ لیکن اس عقیدہ سے مارکس کو اپنے نظریہ کی تائید میں کوئی بات نہیں مل سکتی۔ یہ عقیدہ جو متمدن اور غیر متمدن اقوام کے مذہبی تصورات کا یکساں جزو مشترک ہے۔ معاشی زندگی اور پیدائش دولت کے طریقوں سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتا۔ تسلسل حیات اور زندہ رہنے کی طلب، جس کو یہ عقیدہ تسکین دیتا ہے ہر انسان کے دل میں یکساں طور سے موجزن ہوتی ہے خواہ اس کا تعلق پرولتاریہ سے ہو، بورژواسے ہو، جاگیرداروں اور زمینداروں سے۔ طریق پیداوار کی تبدیلیاں اس خواہش کو نہیں بدل سکتیں۔ جانوروں میں بھی زندہ رہنے کی خواہش اتنی ہی پر زور ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ تخیل سے عاری ہیں اس لیے ان کے دماغ میں یہ عقیدہ بار نہیں پا سکتا۔ لیکن انسان اس پر ایمان رکھتا ہے اور جونہی یہ عقیدہ کسی جماعت کے اندر جڑ پکڑ لیتا ہے اس کی زندگی کے سارے شعبوں میں اس کا اثر سرایت کر جاتا ہے یہاں تک کہ معاشی تنظیم بھی اس کے اثرات سے خالی نہیں رہتی۔ پھر مارکس کا یہ ادعا کہاں تک حق بجانب ہے کہ انسان کے مذہبی عقائد، سیاسی تصورات اور علمی نظریات سب کے سب معاشی تنظیم اور مروجہ طریق پیدائش کے تابع ہیں۔

جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے مارکس کے نزدیک انسان کی عقلی ترقیاں معاشی نظام کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہیں کیونکہ ہر دور کا فکری نظام ایک بالائی تعمیر کی حیثیت سے معاشی نظام کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ جب پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیداوار کے تصادم سے ایک نیا معاشی نظام وجود پذیر ہونے لگتا ہے تو انسان کی ذہنی زندگی میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں کیونکر وجود میں آتی ہیں؟ کیا انسان کے ذہنی ارتقا اور ان قوتوں کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے؟ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ معاشی پیدائش

کی ہر نئی قوت کا انکشاف ایک ذہنی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر انسان فکر و تعقل سے محروم ہوتا تو کیا وہ پیدائش دولت کی کسی قوت کا انکشاف کر سکتا؟ اور بفرض محال یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس نوع کی کوئی دریافت عمل میں آ بھی جاتی تو کیا اس سے فائدہ حاصل کرنے اور اس کے صحیح استعمال کے لیے عقلی قوتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا دریافت کرنا اور پھر ان کو صحیح طور سے استعمال کرنا خود اس امر پر موقوف ہے کہ انسان کی عقلی قوتیں ارتقا کے ایک خاص درجہ پر پہنچ چکی ہوں۔ فرض کیجیے کہ بھاپ کی قوت کا انکشاف اس زمانہ میں ہوتا، جب انسان جنگلی پرندوں کا شکار کر کے اپنا پیٹ بھرتا تھا تو کیا محض اس قوت کا انکشاف اس زمانہ کے انسان کو عقلی حیثیت سے اتنا ترقی یافتہ بنا دیتا کہ وہ اس کو صحیح طور سے استعمال کر کے اس سے فائدہ اٹھا سکتا؟ پھر مارکس کے اس دعوے میں کیا صحت باقی رہ جاتی ہے کہ انسان کی عقلی ترقیاں اور اس کا فکری ارتقا پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا تابع ہے؟ حالانکہ خود پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف اور تمدن میں ان کا استعمال انسان کے عقلی ارتقا سے مشروط ہے۔

قدیم انسان نے پرندوں اور جانوروں کے شکار کی غرض سے جو آلات بنائے تھے اور بعد میں جب اس نے کھیتی باڑی اور کاشت کے لیے جانوروں کا استعمال معلوم کیا تو یہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں تھیں۔ اسی طرح بھاپ اور برقی قوت کا استعمال بھی انہی قوتوں کا انکشاف تھا۔ لیکن کیا یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ ان کی دریافت میں انسان کے ذہنی ارتقا کو کوئی دخل نہ تھا؟ اور اگر تھا تو پھر یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ انسان کا ذہنی ارتقا اور اس کی عقلی ترقی معاشی ارتقا کی تابع اور معاشی نظام کی تبدیلیوں پر موقوف ہے؟

بحث کی موجودہ صورت اب یہ ہے۔ انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف کرتی ہیں۔ یہ نئی قوتیں حالات پیدا کر کے پرانے معاشی نظام کو درہم برہم کر دیتی ہیں۔ مروجہ معاشی نظام کی تبدیلی کے ساتھ انسان کی عقلی قوتیں نشوونما کا ایک اور درجہ طے کرتی ہیں اور اس کی ذہنی زندگی میں ایک اہم انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اب ہمارے سامنے محرکات کا ایک چکر ہے جو ابد تک اسی طرح

گھومتا رہتا ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس چکر کا ابتدائی محرک کیا ہے، انسان کی عقلی قوتوں کا ارتقا، پیدائش دولت کی نئی قوتیں؟ اگر ان سب اسباب و محرکات کا ایک نقشہ تیار کیا جائے تو اسکی صورت یہ ہوگی:

عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں دریافت کرتی ہیں

پیدائش دولت کی نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے ارتقا کا باعث ہوتی ہیں

ارتقا یافتہ عقلی قوتیں

پیدائش دولت کی اور قوتیں معلوم کرتی ہیں

یہ نئی قوتیں

عقلی قوتوں کے مزید ارتقا کا باعث ہوتی ہیں

اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس چکر کا حقیقی محرک کسے قرار دیا جائے، عقلی قوتوں کو؟ یا پیدائش دولت کی قوتوں کو؟ وہی پرانا سوال کہ پہلے انڈا تھا یا مرغی۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح نئے آلات حرب کی ایجاد سے لڑائی کے طریقوں اور فن جنگ میں تبدیلیاں ہوتی ہیں اور خود لڑائیاں نئے حرب کی ایجاد کا باعث ہوتی ہیں اسی طرح انسان کی عقلی قوتیں پیدائش دولت کی نئی قوتوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ان موخرالذکر قوتوں کے انکشاف کی وجہ سے جب معاشی تنظیم میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو یہ تبدیلیاں انسان کے ذہنی، عقلی اور اخلاقی ارتقا کو متاثر کرتی ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے لگے کہ نئے آلات حرب کی ایجاد اور فن جنگ کی تبدیلیاں تاریخ کی تمام لڑائیوں کا سبب ہیں تو اس کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ لیکن جب مارکس بعینہٖ اسی قسم کا دعویٰ لے کر اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ پیدائش دولت کی نئی قوتیں اور معاشی تنظیم کے انقلابات انسان کی اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی زندگی کی تبدیلیوں کا سبب ہیں تو اس احمقانہ نظریہ کو رد کرنے کے بجائے بڑے بڑے اصحاب فکر اور ارباب دانش صد مرحبا و صد آفریں کہتے ہوئے اپنے پیرومرشد کے سامنے

سجدۂ تعظیم بجالاتے ہیں۔

جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنت روما کے ایک صوبہ پر قبضہ کر کے وہاں کے کسانوں کو ان کی زمینوں سے بے دخل کر کے انھیں مجبور کیا کہ وہ ان زمینوں پر مزدوروں کی طرح کام کریں تاکہ ان کی محنت کے ثمرات سے ان کے نئے آقا مستفید ہوں تو اسی نئی صورت حال سے پرانا معاشی نظام درہم برہم ہوگیا اور ایک نئی معاشی تنظیم وجود میں آگئی۔ اب اگر مارکس کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جرمنی کے وحشی قبائل کے اس حملہ کو پیدائش دولت کی ایک نئی قوت قرار دینا پڑے گا کیونکہ مارکس اور اینجلس نے صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ معاشی تنظیم کی تبدیلیاں صرف پیدائش دولت کی نئی قوتوں اور حالات پیداوار کے تصادم پر موقوف ہیں۔ اشتراکیوں کی ہٹ دھرمی سے تعجب بھی نہیں ہے اگر وہ اس تاریخی واقعہ کی یہی تعبیر کریں۔

اس قسم کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اینجلس اپنے ایک مقالہ میں، جو اس نے فویرباخ پر لکھا تھا، اپنے نظریہ کی تعبیر اس طرح کرتا ہے:۔

"اگر کوئی شخص یہ کہہ کر ہمارے نظریہ کو مسخ کرنا چاہے کہ صرف معاشی حقائق تاریخ کی شکل و رفتار کو معین کرتے ہیں تو وہ ہمارے مطلب کو جان بوجھ کر غلط پیش کر رہا ہے۔ ہم تو صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ معاشی حالات وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جس پر قانونی تصورات، سیاسی نظریات، مذہبی افکار اور مقابل نظامات فلسفہ اپنی تعمیر بلند کرتے ہیں۔ یہ قانونی تصورات اور نظامات فکر تاریخ پر اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہتے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ یہی تصورات و نظریات اس دور کی کشمکش کو اس کی مخصوص ہیئت عطا کرتے ہیں۔ لیکن معاشی محرکات و اسباب ہی بالآخر تاریخی ارتقا کے بے شمار اور پیچیدہ عوامل پر غالب رہتے ہیں اور ان لاتعداد اتفاقات و حوادث پر اپنے تفوق کی مہر لگا دیتے ہیں جن کا باہمی تعلق یا تو اتنا سطحی ہے یا اتنا غیر معین کہ ہم ان کے اثرات کو آسانی نظرانداز کر سکتے ہیں۔"

ابتدا میں جس الزام کی تردید شروع کی تھی آخر میں خود اسے اوڑھ لیا۔ آخری جملہ میں اس بات کا اقرار موجود ہے کہ اگر تاریخ کے لاتعداد اور پیچیدہ عوامل کا حالات و اسباب سے تعلق معین کرنے میں دشواری ہو

تو انھیں بلا پس و پیش نظرانداز کر دینا چاہیے۔ سچ تو یہ ہے کہ اینجلس اور مارکس اور ان کی امت یعنی اشتراکیوں کی سنت جاریہ یہی رہی ہے کہ وہ ان حقائق سے چشم پوشی کرنے میں باک نہیں کرتے جو ان کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ اگر ہر شخص اسی اصول پر عمل کرنے لگے تو پھر نظریہ سازی کی دوکان ہمیشہ بارونق رہے گی۔ ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ معاشی نظام کے بغیر یہ مظاہر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتے۔ لیکن اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ ان کا سبب وجود بھی معاشی نظام ہی ہے۔ پودے زمین سے اگتے ہیں لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ زمین ہی پودے کی پیدائش کا اصلی سبب ہے۔

مارکس کی مشہور تصنیف سرمایہ میں ایک فقرہ یہ بھی تھا:

"غلامی اور خواجگی (Dominion and Servitude) کا تعلق اگرچہ براہ راست معاشی حالات سے متعین ہوتا ہے لیکن خود اس تعلق کی نوعیت بھی معاشی حالات کی تشکیل پر موثر ہوتی ہے۔"

یہ سراسر مہمل ہے کہ غلامی اور خواجگی کے تعلق کی نوعیت معاشی حالات پر موقوف ہے۔ لیکن اس بیان میں مارکس کی زبان سے بے اختیار ایک ایسی بات نکل گئی ہے جس سے خود اس کا پیش کردہ نظریہ باطل ہو جاتا ہے۔ برنتھال اسی فقرہ کے متعلق اپنی کتاب "مارکس بحیثیت فلسفی" میں لکھتا ہے:

"اگر یہ صحیح ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ صرف معاشی حالات ہی سماج کی ہیئت کو نہیں متعین کرتے بلکہ سماج کی ہیئت بھی معاشی حالات کا تعین کرتی ہے۔"

مارکس کے پرستاروں کو برنتھال کے اس اجتہاد پر بڑا غصہ آیا اور انھوں نے فوراً کہنا شروع کیا کہ برنتھال نے مارکس کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ معاشی حالات اور سماجی زندگی کے دیگر مظاہر میں عمل اور ردعمل کا سلسلہ بے شک جاری رہتا ہے لیکن اس تعامل (Interaction) میں غلبہ ہمیشہ معاشی حالات ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ یعنی اگرچہ سیاسی ادارے، مذہبی اور اخلاقی تصورات اور قانونی نظریات بھی معاشی حالات پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ اثر ان تبدیلیوں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں ثابت ہوتا جو معاشی حالات ان مظاہر میں پیدا کرتے ہیں۔ اول تو یہ سب محض خیالی ایمان

ہیں۔ کیونکہ نہ تو معاشی حالات کی اثر آفرینی کو کوئی شخص ٹھیک طور سے ناپ تول سکتا ہے اور نہ تمدنی، اخلاقی اور سیاسی تصورات و افکار کے اثرات کا وزن معلوم کیا جا سکتا ہے۔ دوئم مارکس کے پرستاروں نے عمل اور ردعمل کے قانون پر کبھی زور نہیں دیا۔ انھوں نے تو ہمیشہ معاشی قوتوں ہی کی اثر آفرینی کا یکطرفہ راگ الاپا اور اس بات کا ثبوت فراہم کرنے میں لگے رہے کہ تمدن کی ساری ہماہمی اور معاشرتی زندگی کے جملہ اقدار و مظاہر معاشی حالات و اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ غالب نے انھیں لوگوں کی زبان سے کہا ہے:

دھر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

معشوق کی جگہ معاشی حالات و اسباب اور حسن کی جگہ شکم یا معدہ کے الفاظ رکھ دیجیے۔ اشتراکیت کے فلسفہ کا نچوڑ ہاتھ آجائے گا۔ مارکس اور اس کے متبعین نے کبھی اس حقیقت پر زور نہیں دیا کہ جس طرح معاشی حالات سماج کی ہیئت پر موثر ہوتے ہیں اسی طرح سماجی زندگی کے دوسرے مظاہر مثلاً قانونی تصورات، اخلاقی نظریات اور فلسفیانہ افکار معاشی حالات پر بھی اثر ڈالتے ہیں اور فعل و ردفعل کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہتا ہے۔ اس کے برخلاف اشتراکیوں نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا کہ زندگی کے دیگر تمام مظاہر معاشی حالات و اسباب کی براہ راست پیداوار ہیں۔

بات یہ ہے کہ مارکس، اینجلس اور ان کے حامیوں نے اپنے نظریات کا ثبوت دینے میں نتیجہ اور سبب کو خلط ملط کر دیا ہے حالانکہ اسباب و نتائج کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ جہاں کسی تاریخی واقعہ کے بعد مروجہ معاشی نظام میں تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ہمارے اشتراکی حضرات نے کہنا شروع کیا کہ اس واقعہ کا سبب موجود الوقت معاشی حالات تھے اسی لیے اس واقعہ کے بعد یہ معاشی تبدیلیاں وجود میں آئیں۔ حالانکہ ساری تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ کسی انقلاب، کشمکش یا تحریک کے نتائج اس وقت تک انسان کو نہیں معلوم ہو سکتے جب تک وہ انقلاب، کشمکش یا تحریک اپنی منطقی تکمیل کو نہ پہنچ لے۔ بہت کم ایسے واقعات ہوئے ہیں جہاں لوگوں نے کسی تبدیلی یا انقلاب کی خواہش

اور کوشش کی ہو اور پھر اس تبدیلی یا انقلاب کے نتائج وہی ہوئے ہوں جو پہلے سے ان لوگوں کے ذہن میں تھے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس مقصد کے حصول کی غرض سے کوئی جنگ لڑی جاتی ہے یا کوئی انقلاب برپا کیا جاتا ہے، وہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہوتا۔ جن امیدوں، آرزوؤں اور حوصلوں کے ساتھ لوگوں نے اس کی ابتدا کی تھی، نتائج ان کے بالکل خلاف ہوتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس تبدیلی یا انقلاب سے پیدا ہونے والے حالات کا انھیں پہلے سے کوئی تجربہ نہیں ہوتا اس لیے وہ اس کے نتائج سے بالکل لاعلم ہوتے ہیں۔ اور اکثر اوقات یہ نتائج ان کی توقعات اور امیدوں کے خلاف نکلتے ہیں۔ مثلاً انگلستان کے جن لوگوں نے مذہبی احتساب اور تشدد سے بچنے کی خاطر امریکہ کی راہ لی تھی ان کے ذہن میں اس تصور کا شائبہ تک نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مملکت کی بنیاد ڈال رہے ہیں جو سیاسی اور معاشی حیثیت سے دنیا میں اس قدر ممتاز ہوگی۔ اسی طرح جب جرمنی کے وحشی قبائل نے سلطنت روما کو تاراج کیا اور اس کے شیرازہ کو بالکل بکھیر دیا تو انھیں اس عمل کے نتائج کا مطلق اندازہ نہ تھا۔ چونکہ مادی نظریۂ تاریخ کے حامی ہمیشہ اس تلاش میں رہتے ہیں کہ وہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی معاشی علت معلوم کریں اس لیے انھوں نے ایک سادہ اور بے ضرر طریقہ یہ اختیار کر رکھا ہے کہ کسی جنگ، تحریک، یا اور کسی بڑے واقعہ کے نتائج کو وہ اس واقعہ کا سبب قرار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے نظریہ کا ناقابل تردید ثبوت فراہم کر لیا ہے۔ یہ عادت اتنی پختہ ہوگئی ہے کہ ان لوگوں کو اب اپنی غلطی کا احساس تک نہیں ہوتا۔

مارکس اور انسانی شخصیت | جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، مارکس نے ہیگل کی تصوریت (Idealism) کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ ہیگل نے انسان کو افکار کے جدلیاتی عمل کا معروض (Object) قرار دے کر اسے مجرد تصورات کے باہمی تعامل اور پیکار کا کھلونا بنا دیا تھا۔ ہیگل کے نزدیک تاریخ تصور مطلق کی داستانِ سفر تھی۔ مارکس نے اس خیال کو رد کیا اور دعویٰ کیا کہ انسان اپنی تاریخ آپ بناتا ہے اور وہ تصورات کا آلۂ کار نہیں ہے۔ اس طرح بظاہر مارکس نے انسانی عظمت اور خودی کا اثبات کیا۔ لیکن اگر مارکس کے فلسفۂ تاریخ پر گہری نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ پورا فلسفہ مارکس کے مذکورہ دعوے

کی مکمل تردید ہے۔ ہیگل اور مارکس میں صرف فرق اتنا ہے کہ ہیگل نے انسان کو افکار کا آلہ کار بنا رکھا تھا مارکس نے اسے خارجی حالات اور ماحول کا بے بس کھلونا بنا دیا۔

اوپر بتلایا جا چکا ہے کہ مارکس کے نزدیک انسان کے اخلاقی اور مذہبی تصورات اور اس کے بنائے ہوئے قانونی اور سیاسی نظامات دراصل معاشی قوتوں کے پیداوار ہیں۔ بڑے سے بڑے آدمی کے لیے یہ غیر ممکن ہے کہ وہ معاشی حالات و اسباب اور پیداواری قوتوں کا رخ بدل دے یا ان کے نتائج سے انحراف کر سکے۔ پھر چونکہ تاریخ انھیں قوتوں کے عمل اور انھیں حالات و اسباب سے تشکیل پاتی ہے اس لیے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ انسان کے ارادوں اور اس کی خواہشات کو تاریخ کے بننے یا بگڑنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تاریخی واقعات و حالات صرف معاشی عوامل کے نتائج سے عبارت ہیں تو پھر انسان کی ظاہری قدر و قیمت کیا رہی؟ یقیناً یہ انسان کی عظمت نہیں بلکہ اس کے عجز و درماندگی کی دلیل ہے کہ وہ خود اپنے ارادہ کو خارجی واقعات پر اثر انداز نہ کر سکے اور عصری میلانات کے دھارے پر بہتا چلا جائے۔ اگر انسان کا انفرادی یا اجتماعی ارادہ کوئی حقیقت رکھتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنے ماحول میں آزاد طور پر اپنے حسب منشا تبدیلی نہ کر سکے؟

مارکس کا خیال ہے کہ انسان کا ارادہ خود ماحول کی قوتوں سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا اس ارادہ کو آزاد یا انسان کا ذاتی ارادہ کہا جا سکتا ہے؟ مارکس کے نظریہ کے مطابق ذرائع پیداوار اور آلات پیدائش کی تبدیلیاں زندگی کے سماجی اور اخلاقی اقدار کا تعین کرتی ہیں۔ اگر اس امر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر انسان کے ذاتی ارادوں کو ان اقدار کی تخلیق سے کوئی واسطہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ ان کی تخلیق بالکلیہ زمانہ کے معاشی حالات اور سماج کی معاشی قوتوں کی تابع ہے۔ پھر وہ انسان جس کی خارجی زندگی سے لے کر تصورات و افکار اور اخلاقی اقدار تک اس کی اپنی مرضی اور ارادہ سے بالکل بے نیاز ہوں حتی کہ ان کی تخلیق و شکست اور تعمیر و تخریب میں بھی اس کا کوئی ہاتھ نہ ہو، کیونکر کسی عظمت یا اہمیت کا مالک قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اس کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی دنیا آپ بناتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ہیگل نے تاریخ کے آئینہ میں روح مطلق کا عکس دیکھا اور مارکس نے اسی آئینہ میں خارجی ماحول کی قوتوں کو منعکس پایا۔

انسان اور اس کی عظمت کے خدوخال نہ ہیگل کو نظر آئے اور نہ مارکس کو۔

بڑے آدمیوں کے متعلق مارکس نے جو خیالات ظاہر کیے ہیں ان سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مارکس کے فلسفہ میں انسان کے ذاتی ارادوں اور اس کے احساسات و تخیلات کو بہت کم اہمیت حاصل ہے۔ مارکس نے صاف کہہ دیا کہ بڑے سے بڑا آدمی بھی اپنے ماحول کا پابند اور ان قوتوں کا تابع ہوتا ہے جو زمانہ کی تشکیل کرتی ہیں۔ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی غیر معمولی کیوں نہ ہو کوئی ایسی تحریک نہیں اٹھا سکتا جو عصری میلانات کی مخالف یا ان کی معاشی قوتوں سے منحرف ہو جو اس دور کے سیاسی نظام، اخلاقی اقدار اور سماجی تصورات کی بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ انسان کی عظمت صرف یہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کی قوتوں کو پہچانے اور ان کے مطابق کام کرے۔ بڑے آدمی یہ ضرور کرتے ہیں کہ وہ انسان کی عملی قوتوں اور اس کی جد و جہد کو ایسی تحریکات پر مرکوز کر دیتے ہیں جو وقت کے مطالبات کو پورا کرتی ہیں اور اس طرح انھیں بیکار اور بے نتیجہ کوششوں سے باز رکھتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انسان کی بڑائی اور عظمت کا معیار کیا ہے۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو انسان کی شخصی عظمت اسی نسبت سے حقیقی یا نمائشی قائم و مستمر یا فنا پذیر ہوتی ہے جس نسبت سے وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے اور اپنے عمرانی ورثہ میں تبدیلیاں پیدا کرتا ہے۔ مارکس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ذہنی اعمال خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتے اور نہ انسان اپنے ماحول اور اپنے عمرانی ورثہ سے بے نیاز ہو کر کام کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ذہن و فکر کی بلندی کا اصلی معیار یہ ہے کہ وہ خارج پر اثر انداز ہو سکے۔ بڑائی کی شان یہ ہے کہ بڑا آدمی ماحول سے جتنا متاثر ہو اس سے زیادہ ماحول کو متاثر کرے۔ کائنات خلقت کی خارجی قوتیں، ماحول کے مؤثرات اور صدیوں کا جمع شدہ سرمایۂ علم و عمل ایک طرف اور انسان کے ذہنی صلاحیتیں، تسخیری قوتیں، اور اس کے انقلاب آفریں افکار و تصورات دوسری طرف ایک دوسرے پر اپنا اثر ڈالنے اور ایک دوسرے کو اپنا محکوم بنانے کے لیے کشمکش کرتے رہتے ہیں، پھر جس حد تک انسان کے قوائے باطنی اور اس کی تسخیری صلاحیتیں اس کشمکش میں کامیاب اور خارجی قوتوں پر غالب رہتی ہیں اسی حد تک انسانی عظمت اپنی فتحمندی کا نقش قائم کر جاتی ہے۔ یہ کہنا کہ بڑے آدمی اپنے ماحول کی پیداوار ہیں اور صرف انھیں قوتوں سے کام لے سکتے ہیں جنھیں وہ اپنے

ماحول میں موجود پاتے ہیں، اس امر کے مترادف ہے کہ یہ لوگ اپنے ماحول میں تصرف نہیں کر سکتے یا عصری میلانات کی خلاف ورزی پر قدرت نہیں رکھتے۔ حالانکہ بڑے بڑے انسانوں اور تاریخ کی عظیم الشان ہستیوں کی عظمت کا راز ہی یہ تھا کہ انھوں نے اپنے ماحول میں تصرف کیا۔ عصری میلانات کے بے بس آلہ کار ہونے کی جگہ ان کی اثر آفریں شخصیتیں تو خود ان میلانات کی تشکیل اور صورت بندی میں دخیل اور کارپرداز تھیں۔

مارکس اور اشتراکی انقلاب مارکس نے اشتراکیت کی بنیاد طبقہ واری نزاع پر رکھی تھی۔ اس کا پختہ یقین تھا کہ اشتراکیت کی حکومت پرولتاریہ یعنی مزدور طبقہ کی بغاوت سے وجود میں آئے گی، اور اشتراکی انقلاب میں متوسط اور سرمایہ دار طبقوں کے افراد کا کوئی ہاتھ نہ ہوگا، مارکس کے اس اعتقاد پر تبصرہ کرتے ہوئے سی، ای، ایم جوڈ (C.E.M. Joad) لکھتا ہے:-

اگر فوج اور بیڑا مزدور طبقہ سے ساز باز کرے تو اشتراکی انقلاب کا امکان بہت قوی ہو جائے گا۔ چونکہ ہر ملک کی فوج اور اس کا بیڑا غریب طبقوں کے افراد پر مشتمل ہوتا ہے اس لیے ایسا ہونا بہت قرین قیاس ہے۔ لیکن موجودہ زمانہ میں فوج اور بیڑا ہوائی طاقت کے بغیر بالکل بیکار ہے کیونکہ اس زمانہ کی فوجی تنظیم میں ہوائی طاقت ہی فیصلہ کن عنصر ہے۔ اگر کسی جنگی جہاز کے افسر باغی ہو جائیں یا فوج کی کوئی رجمنٹ آمادہ سرکشی ہو تو ہوائیہ کی تھوڑی سی بمباری اس بغاوت کو فرو کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مزدور طبقہ انقلاب برپا کرنے کی کوشش کرے تو بھی ہوائیہ کی معمولی سی طاقت کا استعمال ان انقلابی کوششوں پر پانی پھیر سکتا ہے۔ اور یاد رکھنا چاہیے کہ آجکل کی ہوائی فوج زیادہ تر متوسط طبقہ کے نوجوانوں پر مشتمل ہوتی ہے جن پر اشتراکی پروپگنڈے کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔ بلکہ وہ الٹے انقلاب کے دشمن ہیں:

اس تبصرے سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ موجودہ جنگی حالات اور فن جنگ کی تبدیلیوں پر نظر کرتے ہوئے پرولتاری انقلاب کے امکانات بہت بعید ہیں اور مارکس کا یہ ادعا بالکل غلط ہے کہ اشتراکی انقلاب کا ظہور تاریخی ارتقا کا ایک قدرتی اور ناگزیر نتیجہ ہے جس سے مفر کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح مارکس کا یہ نظریہ بھی تاریخ اور نفسیات کے نقطۂ نظر سے بالکل سست بنیاد ہے کہ پرولتاری انقلاب کے بعد جو آمریت قائم ہوگی اس کی نوعیت بالکل عارضی ہوگی اور جوں ہی اس کا مقصد پورا ہو جائے گا آمریت کے ارکان ازخود اپنے اقتدار اور حکومت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائیں گے۔ اس کا امکان تو اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ پرولتاری آمریت کے ارکان اتنے بے بس اور بے غرض ہوں کہ وقت آتے ہی وہ حکومتی اقتدار اور سرکاری مناصب و اعزازات سے محروم ہونا گوارا کر لیں، حالانکہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ لوگ جنھیں حکمرانی اور جاہ و اقتدار کا چسکا ایک مرتبہ لگ جاتا ہے اس کی محرومی پر ازخود کبھی قانع نہیں ہوتے جب تک کہ انھیں زبردستی اس پر مجبور نہ کر دیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر انقلاب خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو زور و جبر اور طاقت کے ذریعہ ہی سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اور جبر و طاقت کا استعمال مسند قیادت پر ایسے افراد کو لاتا ہے جو زبردست عاملانہ صلاحیتوں کے مالک ہوں اور جن کی شخصیتیں ادعا اور تحکم کے جوہر سے گندھی ہوئی ہوں۔ ایسے افراد جب برسر اقتدار آتے ہیں تو انھیں جبر و تشدد کے استعمال کے بغیر اپنی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ جن لوگوں نے تشدد اور خونریزی کے بعد اقتدار حاصل کیا ہے انھوں نے کبھی اپنی خوشی اور آزاد مرضی سے اس اقتدار سے کنارہ کشی اختیار کی ہے؟ جو لوگ ہمیشہ تنقید اور نکتہ چینی سے بالاتر رہنے کے عادی ہوں کیا ان سے توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ آزادانہ تنقید کو روا رکھیں گے؟ تاریخ اور نفسیات کی شہادت کے بالکل برخلاف اشتراکیوں نے یہ اذعانی عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ ایک غیر معین مدت تک حکومت و اقتدار کا مزہ اٹھانے کے بعد پرولتاری آمریت اپنے اقتدار کی عمارت کو خود ہی منہدم کر دے گی اور پرولتاری حکمراں اپنے ہاتھوں ہی سے اپنی فرمانروائی کا خاتمہ کر دیں گے۔

بات یہ ہے کہ دور کے ڈھول ہمیشہ سہانے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ابھی تک اشتراکیت کے تجربہ سے دنیا کا بہت بڑا حصہ آشنا نہیں ہوا ہے اس لیے اس قسم کے دل خوش کن خیالات کا پیدا ہونا کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے، لیکن اگر ان عوامل اور قوتوں کا جائزہ لیا جائے جنھوں نے اشتراکی تحریک کو اب تک اسکی کامیابیاں عطا کی ہیں اور پھر اس تعمیری کام پر ایک نظر ڈالی جائے جو اشتراکی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے

اشتراکیوں کو انقلاب کے بعد کرنا ہوگا تو یہ تخیل اتنا خوش آیند نہیں رہتا۔ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے برٹرینڈ رسل لکھتا ہے:۔

"مارکسیت انسان کے ادنیٰ جذبات مثلاً نفرت، عداوت اور حسد سے کام لیتی ہے۔ اسی وجہ سے ایسے افراد کثیر تعداد میں ملتے ہیں جو کچھ عرصہ قبل اشتراکیت کے پرستار اور حامی تھے لیکن اب اس کے سخت ترین مخالف ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان جذبات کو ابھار کر مارکس نے اشتراکیت کو ایک نہایت جاندار، طاقتور اور پائندہ تحریک بنا دیا۔ علم النفس کی رو سے کسی لڑائی یا کشمکش میں کامیابی اور فتح حاصل کرنے کا موثر ترین ذریعہ یہی ہے کہ انسان کے جذبۂ نفرت کو مخاطب بنایا جائے۔ جیسا کہ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک تمام متحاربین کا تجربہ بتلاتا ہے۔ لیکن حصول فتح کے بعد جب تعمیری کام کی نوبت آتی ہے تو اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و عداوت کے جذبات ابھارنے میں کیا مضرات پوشیدہ ہیں۔ ہم لوگ جو معاہدہ ورسائی کے نتائج سے دوچار ہیں اس بات کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جو لڑائی ان جذبات کے ساتھ لڑی جائے گی اس میں اگر کامیابی حاصل بھی ہو جائے تب بھی نتائج اتنے ہی تباہ کن ہوں گے جتنے معاہدہ ورسائی کے نتائج تباہ کن ثابت ہوئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اہم بات تو یہ ہے کہ سائنٹفک ترقی کی موجودہ حالت میں پرولتاری طبقہ کا تن تنہا سرمایہ داروں کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ مارکس کی توقع کے بالکل برخلاف سرمایہ داروں اور ان لوگوں کی تعداد جن کا مفاد سرمایہ داروں سے وابستہ ہے گھٹنے اور کم ہونے کی جگہ روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ پھر صنعتی اور جنگی ماہرین جن کے بغیر موجودہ زمانہ کی کوئی جنگ نہیں لڑی جا سکتی یا تو خود سرمایہ دار ہیں یا سرمایہ داروں کے ساتھی ہیں۔ ان حالات میں اشتراکی انقلاب کا کیا امکان ہو سکتا ہے۔"

———•••———

بابِ ششم

اشتراکی مابعد الطبیعاتی افکار

(۱) اسلام کی روشنی میں

مارکسیت کیا ہے؟ فویر باخ (Feverbach) پر اپنے گیارہویں مضمون میں مارکس لکھتا ہے "فلسفیوں نے اپنے خیال کے مطابق صرف کائنات کی توجیہ کی ہے لیکن بنیادی سوال تو یہ ہے کہ اسے تبدیل کیسے کیا جائے"۔ اس سے ظاہر ہے کہ مارکس نے اپنے فلسفہ کو ایک عملی طریق کار کی حیثیت سے پیش کیا اور اگرچہ نظری اصول بھی مارکسیت کے اہم اجزا ہیں لیکن مارکس کے نزدیک عمل نظریہ پر مقدم ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مارکسیت میں مرتب نظریات کی کوئی کمی ہے بلکہ علوم طبعی (National Science) کے نظریات کی طرح مارکسی نظریات بھی اپنی تفصیلات میں مارکسیت کے عملی طریق کار کو دنیا کے حقیقی حالات و واقعات پر منطبق کرنے سے وجود میں آئے ہیں۔ ہالڈین اپنی کتاب (Marxist Philosophy and the Sciences) میں لکھتا ہے کہ مارکسیت کون (Being) سے نہیں بلکہ حدوث (Becoming) سے بحث کرتی ہے یعنی وہ یہ نہیں دیکھتی کہ اشیاء عالم کیا ہیں یا کیا تھیں بلکہ کیا ہو رہی ہیں۔ اسی لیے مارکسیت کا دعویٰ ہے کہ وہ ہم میں صرف معاشی اور سیاسی انقلابات سمجھنے کی نہیں بلکہ جملہ تغیرات عالم کے فہم و ادراک کی قابلیت پیدا کرتی ہے اور اس طرح ہمیں اس بات پر قادر بنا دیتی ہے کہ ہم ان تغیرات پر قابو حاصل کریں۔

چنانچہ مارکسیت علم اور عمل کی وحدت کا اثبات کرتی ہے اور ان کے درمیان کسی تفریق کو روا نہیں رکھتی لیکن ساتھ ہی وہ عمل کو مرجح اور مقدم قرار دیتی ہے۔ اینجلس لکھتا ہے: "یہ سوال کہ آیا انسانی فکر معروضی صداقت (Objective Truth) یا خارجی حقیقت کا ادراک کر سکتی ہے محض نظری مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک

عملی سوال ہے کیونکہ عمل کی دنیا میں انسان کو اپنے افکار کی صداقت کا ثبوت دینا ضروری ہے یعنی اس بات کا ثبوت کہ اس کے افکار بے حقیقت اور بے اثر نہیں ہیں بلکہ اس دنیا اور اس کے واقعات کے لیے نتیجہ خیز ہیں۔ عالم خارجی اور اس کے واقعات سے ہٹ کر انسانی فکر کی حقیقت کی بحث بالکل لایعنی ہے۔"

ہالڈین لکھتا ہے کہ اس نقطہ نظر سے مارکسیت اور نتائجیت[1] (Pragmatism) میں ایک گہری مماثلت ہے۔ لیکن اور ہر اعتبار سے ان دونوں میں بڑا فرق ہے خصوصاً اس لحاظ سے کہ مارکسیت تغیرات عالم پر بطور خاص زور دیتی ہے، عالم خارجی کی حقیقت کا اثبات کرتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ اگرچہ انسان صداقت مطلق تک کبھی نہیں پہنچ سکتا ہے لیکن وہ اس سے قریب تر ہو سکتا ہے۔

مارکسیت اور جدلیات | مارکسیت کے بنیادی اصول جدلیاتی اصول (Dialectic Principles) کہلاتے ہیں۔ جدلیات کا لفظ یونانی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ یونانی زبان میں ابتداً اس لفظ کے معنی مکالمہ کے تھے۔ سوفسطائیوں کے عہد میں مکالمہ اور بحث و تکرار ایک مستقل فن بن گیا تھا۔ اس فن کے قواعد جدلیات (Dialectics) کہلاتے تھے۔ اس قسم کے مباحث کا طریقہ یہ تھا کہ متکلم کوئی خاص دعویٰ پیش کرتا تھا اور اس کے بعد مخاطب اس امر کی کوشش کرتا تھا کہ اس کے منہ سے کوئی ایسی بات کہلوا دے جس سے اس دعویٰ کی نفی ہوتی ہو۔ اس طرح جدلیات فی الاصل بحث و مکالمہ کا ایک طریقہ ہے خواہ یہ بحث و تکرار دو اشخاص کے درمیان ہو یا کسی فرد واحد کے ذہن میں۔ پہلے ایک دعویٰ کیا جاتا ہے، پھر ایک بالکل مخالفانہ دعویٰ اس کی تردید کرتا ہے۔ پھر دونوں میں جو نقص یا خطا ہے اسے دور کر دیا جاتا ہے اور ایک تیسری بات نکل آتی ہے جو حقیقت سے قریب تر ہوتی ہے۔ اس طرح یہ تردید (Contradiction) و تطبیق (Reconciliation) کے ذریعے جستجوئے حقیقت کا ایک مخصوص طریقہ ہے۔

یہ طریقہ دو اجزائے فکر پر مشتمل ہے جن میں سے اگر ایک کو بھی نظر انداز کر دیا جائے تو یہ بالکل ناکارہ

---

[1] نتائجیت وہ فلسفہ ہے جس کی رو سے کسی نظریہ کی صداقت کا معیار یہ ہے کہ وہ عملی زندگی میں اپنے نتائج کے لحاظ سے کامیاب ثابت ہو۔ نتائجیت ہر صداقت کو اس کی عملی کامیابیوں یا ناکامیوں کے لحاظ سے صحیح یا غلط قرار دیتی ہے۔

ہو جاتا ہے۔ اولاً یہ اس پختہ عقیدہ پر مبنی ہے جیسے افلاطون نے پیش کیا تھا کہ عالم کائنات کی بنیادی اور اصلی حقیقتیں اشیا یا خارجی نہیں بلکہ افکار و تصورات ہیں۔ دوئم یہ تصورات جامد و ساکن نہیں ہیں بلکہ ایک سیال حالت میں ہیں اور مسلسل حرکت کرتے ہوئے نشو و ارتقا کی مختلف منزلوں سے گذر رہے ہیں۔ افلاطون نے افکار و تصورات کو کامل الذات، غیر تبدیل پذیر اور بے حرکت قرار دیا تھا اور یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ جدلیاتی طریق سے ہی ان تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے، یعنی ایک ایسے طریقہ سے جس میں مخالف افکار کا پہلے اقرار و اثبات کیا جائے۔ پھر ان کی تردید عمل میں لائی جائے اور بالآخر ان کے درمیان تطابق و توافق پیدا کیا جائے۔ ہیگل نے اس کے برخلاف یہ خیال ظاہر کیا کہ تصورات خود اس عمل سہ گانہ یعنی اثبات، تردید اور تطبیق سے گزر رہے ہیں۔ بالفاظ دیگر عالم کائنات کی تمام حقیقتیں دراصل ایک واحد تصور کی جدلیاتی بحث و تکرار کا پرتو ہیں جس میں یہ تصور اپنے مختلف اور مخالف پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے۔ اور صرف مخصوص حقائق ہی نہیں بلکہ کل عالم کائنات ایک جامع تصور ہے جو اپنے اضداد کا اثبات اور پھر ان کی تردید کرتا ہے اور اس کے بعد ان کے درمیان مطابقت پیدا کر کے اعلیٰ تر وحدتیں قائم کرتا ہے، اس طرح یہ تصور تدریجاً اپنے باطن کا انکشاف عمل میں لاتا ہے۔ گویا کہ کائنات ذہن الٰہی (Divine Mind) ہے جو منطقی وجوب (Logical Necessity) کے تحت مدارج ارتقا طے کر کے اپنی تکمیل جدلیاتی طریقہ پر کر رہا ہے۔[1]

ہیگل نے چند اصول فکر وضع کئے تھے جنھیں جدلیاتی اصول کہا جاتا ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ یہ اصول فکر (Catagoriss of Thought) ازل سے قائم ہیں اور ہمیشہ قائم رہیں گے۔ عالم مادی زمان و مکان میں ان فکری اصولوں کا خارجی تحقق ہے۔ فویرباخ، مارکس اور اینجلس نے اس کے برخلاف یہ دعویٰ کیا کہ عالم فطرت میں یہ اصول پہلے ہی سے کارفرما ہیں اور عالم افکار میں ان کی عملداری بعد میں قائم ہوئی۔ مارکس نے یہ خیال بھی پیش کیا کہ فکر بشری درحقیقت عالم مادی کا پرتو ہے جو ذہن انسانی

---

[1] ان اصولوں کا تفصیلی بیان آگے آیا ہے۔ مختصراً یہ تین ہیں۔ اولاً، اضداد کی پیکار و آویزش سے اعلیٰ تر وحدتوں کا قیام، دوئم کیت (Quantity) کی کیفیت میں تبدیلی اور اس کے برعکس کیفیت (Quality) کی کیت میں تبدیلی۔ سوئم نفی Negation کی نفی کا اصول۔

پر منعکس ہوتا ہے اور اس کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔ اسی طرح اینجلس نے ہیگل کی جدلیات کے متعلق یہ رائے قائم کی کہ وہ اولاً مادہ کے خواص اور اس کے قوانین حرکت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اس سے قوانین فکر صرف ثانیاً مستنبط کیے جا سکتے ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ اصول جو ہیگل نے عالم افکار کے لیے مرتب کیے تھے مادی حالات و واقعات پر بھی منطبق ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق عمرانیات اور معاشرتی علوم سے ہو یا فلکیات، حیاتیات اور طبیعیات سے۔ چنانچہ اینجلس ایک مقام پر لکھتا ہے:۔

"ہیگل کے فلسفہ کی رو سے جدلیاتی ارتقا (یعنی اضداد کی ترکیب سے ایک اعلیٰ تر وحدت کا ظہور) جس کی مثالیں ہمیں خارجی فطرت اور انسانی تاریخ میں ملتی ہیں، اور جو عبارت ہے ایک ایسی ترقی پذیر حرکت سے جس میں ادنیٰ تر وحدتیں اعلیٰ تر وحدتوں میں نمو کرتی ہیں، تصور کی اس ذاتی حرکت (Self Movement) کا ایک موہوم چربہ ہے جو ذہن انسانی کے افکار و خیالات سے الگ اور اس کی جولانیوں سے غیر متاثر ازل سے جاری ہے۔ مگر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ کہاں۔ اس الٹی بات کو کسی طرح سیدھا کرنا تھا۔ ہم نے پھر ایک مرتبہ تصورات کو مادی طریقہ پر سمجھنے کی کوشش کی۔ یعنی اس حیثیت سے کہ وہ عالم خارجی کی حقیقی اشیا کی ذہنی تصاویر ہیں نہ یہ کہ عالم مادی کی حقیقی اشیا تصور کی فلاں فلاں ارتقائی منزل کی خارجی تصاویر ہیں۔ اس طرح ہیگل کی جدلیات عالم خارجی اور عالم افکار دونوں کے عام قوانین حرکت کا علم بن گئی۔ یعنی قوانین کے دو مجموعے ہیں جو اصلیت میں ایک ہیں لیکن اپنے طریق اظہار میں مختلف ہیں۔ اگر ایک طرف ذہن انسانی ان قوانین کو عالم خارجی کے حالات و واقعات پر پورے فہم و شعور کے ساتھ منطبق کر سکتا ہے تو دوسری طرف عالم فطرت اور بڑی حد تک انسانی تاریخ میں بھی قوانین غیر شعوری طور سے کارفرما ہیں۔ اس طرح تصور کی جدلیات عالم حقیقی کی جدلیاتی حرکت کا آئینہ بن گئی اور ہیگل کی جدلیات کو جو سر کے بل کھڑی تھی سیدھا کر کے پیروں کے بل کھڑا کر دیا گیا۔"

جدلیاتی اصول جدلیات کا پہلا اصول اضداد کی وحدت کا اصول ہے۔ یعنی ہر نظام زندگی، ہر تصور، ہر مادی شے، اور معاشرتی حالت اپنے اندر اپنی ضد کو پرورش کرتی ہے جو ایک خاص نوبت پر ظاہر ہو کر

اس سے متصادم ہوتی ہے۔ پھر اس پیکار و تصادم سے ایک نئے نظام، نئے تصور، نئی مادی شئے یا معاشرتی حالت کی تخلیق ہوتی ہے۔ یا اس اصول کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہر شئے دو متضاد حقیقتوں یا صفات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ مثالاً اگر میں یہ کہوں کہ زید ایک انسان ہے تو میں ایک مخصوص فرد کو چند مخصوص حالات میں ایک مجموعی حقیقت یعنی انسان کے مترادف قرار دے رہا ہوں۔ اس طرح میں درحقیقت دو اعداد و کو جمع کر رہا ہوں۔ اسی طرح میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس میز کی لکڑی بہت سخت ہے کیونکہ اگر وہ سخت نہ ہوتی تو اس پہ کوئی وزنی چیز نہیں رکھی جا سکتی اور ساتھ ہی یہ لکڑی نرم بھی ہے کیونکہ اگر وہ نرم نہ ہوتی تو اس کے ٹکڑے نہیں کیے جا سکتے۔ اس طرح لکڑی میں دو متضاد صفات جمع ہیں۔ اس قسم کے دعووں کی توجیہہ ہم دو طرح سے کر سکتے ہیں۔ ایک تو ہم افلاطون کی طرح یہ کہہ سکتے ہیں کہ اشیائے مادی بے حقیقت ہیں اور حقیقی وجود صرف عمومی تصورات یا اعیان (Universals) کا ہے۔ دوئم ہم یہ کہہ سکتے ہیں جیسا کہ اینجلس کا قول تھا کہ مادہ میں دونوں اضداد جمع ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ ہوں گے کہ مادہ اس سے کہیں زیادہ باصفت اور پیچیدہ شے ہے جتنا کہ اٹھارہویں صدی کے مادہ پرست سمجھتے تھے۔

دوسرا جدلیاتی اصول یہ ہے کہ کمیت (Quantity) کیفیت (Quality) میں اور کیفیت کمیت میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ مارکس نے اپنی کتاب "سرمایہ" میں لکھا ہے "علوم طبعی کی طرح یہاں بھی (معاشرتی علوم میں) ہیگل کے اس اصول کی صداقت کا ثبوت ملتا ہے جیسے اس نے اپنی 'منطق' میں پیش کیا تھا کہ کمی تغیرات (Quantitative Changes) ایک خاص حد کے بعد کیفی تغیرات (Qualitative Changes) میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔" اس کی ایک عام مثال یہ ہے کہ پانی کے کیمیاوی خواص اس کے نقطہ انجماد پر بدل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر پانی کو حرارت پہنچائی جائے اور حرارت کی مقدار میں اضافہ ہوتا رہے تو ایک خاص مقدار حرارت کے بعد پانی کے خواص میں تبدیلی شروع ہو جاتی ہے۔ پانی کا حجم جو آہستہ آہستہ بڑھ رہا تھا دفعتہً تیزی سے بڑھنے لگتا ہے، بعض دوسرے خواص ناپید ہو جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ اس نقطہ حرارت پر پانی میں کوئی چیز حل نہیں کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح کاربن ڈائی آکسائڈ (Carbon di Oxide) کی مثال ہے۔ سو سال پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ گیس بالکل زہریلی ہے کیونکہ اگر

کوئی شخص خالص کاربن ڈائی آکسائڈ میں سانس لے تو فوراً مر جائے گا۔ لیکن اب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اس گیس کی ایک محدود مقدار انسانی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح مقدار کے تغیرات صفات کے تغیرات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہی چیز بعض اخلاقی نظامات میں بھی صحیح مانی جاتی ہے۔ مثلاً ارسطو کا دعویٰ ہے کہ خیر و شر کا فرق زیادہ تر مقادیر کے فرق سے وجود میں آتا ہے۔ مثلاً بزدل آدمی، بے باک آدمی اور جری آدمی میں فرق یہ ہے کہ بزدل آدمی بہت کم اور بے باک آدمی بہت زیادہ خطرات برداشت کرتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں جری آدمی ایک حد اعتدال تک خطرات برداشت کرتا ہے۔ معاشرتی علوم میں اس اصول کا اطلاق یوں ہوتا ہے کہ وہ اصول و قوانین جو معاشرتی ارتقا کی ایک خاص منزل پر انسانیت کی رہبری کرتے ہیں حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی ترقی سے دوسرے دور کے لیے بیکار ہو جاتے ہیں۔

تیسرا جدلیاتی اصول نفی کی نفی (Negation of Negation) ہے۔ اس کی مثال مارکس نے معاشی تاریخ سے دی ہے۔ پہلے وہ قرون وسطی کی انگریزی صنعتوں کا حال بیان کرتا ہے جن میں دستکار اور مزدور اپنے آلات پیدائش کے خود مالک تھے یعنی ان کے اوزار و آلات ان کے اپنے ہوتے تھے اور بعض صورتوں میں وہ زمینوں کے مالک بھی تھے۔ اس کے بعد صنعتی ترقی کا دور شروع ہوا اور سرمایہ داری کا زور بڑھنے لگا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ دستکار اور مزدور آلات پیدائش کی ملکیت سے محروم کر دیے گئے۔ ان کی زمینیں بڑے بڑے جاگیرداروں اور زمینداروں نے بجبر حاصل کر لیں تاکہ انھیں محصور کر کے بڑے پیمانہ پر کاشت کر سکیں۔ اس کے علاوہ نئے کارخانوں کی مشینی پیداوار کے مقابلہ میں ان کی دستی صنعتیں بیکار ہو گئیں اور یہ طبقہ آلات پیدائش کی ملکیت سے محروم ہو گیا جس کی وجہ سے اس کی حیثیت صرف بے ملک مزدور کی سی رہ گئی۔ اس طرح گویا مزدوروں کی ملکیت کی نفی ہو گئی۔ لیکن مارکس دعویٰ کرتا ہے کہ اب اس نفی کی نفی ہو رہی ہے۔ یعنی اب اشتراکی تحریک کی کامیابی سے سرمایہ دار جنھوں نے آلات پیدائش پر قبضہ کر رکھا ہے ان کی ملکیت سے محروم ہو جائیں گے اور ایک لحاظ سے مزدور پھر ایکبار اجتماعی طور پر آلات پیدائش کے مالک ہو جائیں گے۔

مارکس کے خیال میں نفی کی نفی ایک ایسا اصول ہے جو تمام ترقیات تنوعات اور جدتوں کا سرچشمہ ہے

لینن ایک جگہ لکھتا ہے :-

"ارتقاء کے دو بنیادی نظریات ہیں۔ ایک یہ کہ ارتقاء درحقیقت نام ہے کمی بیشی یا اعادہ کا۔ دوسرا یہ کہ ارتقاء عبارت ہے اضداد کی ترکیب اور وحدت سے۔ پہلا نظریہ خشک اور بے جان ہے۔ دوسرا زندگی اور حقیقت سے قریب تر ہے۔ یہی دوسرا نظریہ موجودات عالم میں ہر شے کی حرکت و ترقی کی توجیہ کرتا ہے۔ اسی سے ہم ان تغیرات کو سمجھ سکتے ہیں جو اچانک طور پر واقع ہوتے ہیں اور بظاہر فطرت کے تسلسل میں خلل ڈالتے نظر آتے ہیں۔ اسی سے ہم قدیم کی شکست اور جدید کی تخلیق کا سراغ پا سکتے ہیں"

جدلیاتی عمل کی ایک اور مثال یہ ہے۔ ہم کسی شے یا عمل کو اس کے خارجی حالات سے جدا کر کے دیکھتے ہیں اور اس کے متعلق ایک نظریہ قائم کرتے ہیں جو غلط ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے اس شے یا عمل کے پس منظر پر غور نہیں کیا تھا۔ اب کسی نقاد کے لیے یہ کہدینا آسان ہے کہ تمھارا نظریہ پہلے ہی سے بالکل مہمل تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب تک ہم کوئی ایسا نظریہ نہ قائم کریں جو ایک خاص حد تک حالات و واقعات پر منطبق ہونے کے بعد پھر ان پر صحیح نہیں اترتا ہے اس وقت تک ہمیں یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریہ کی تشکیل میں ہم نے واقعات کے کن پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا تھا جن پر غور کرنا ضروری تھا۔ اس طرح نظریات قائم کرنا اور پھر تجربہ سے ان کے نقائص دور کرنا ایک اہم جدلی عمل ہے۔

مارکسیت اور مادیت

مارکسیت کا دعوی ہے کہ ذہن انسانی مادہ کی پیداوار ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ ہیگل کے نظریہ کے بالکل برخلاف جو تصور کو کائنات کی بنیادی حقیقت قرار دیتا تھا۔ مارکسیت کا نظریہ یہ ہے کہ اصلی اور حقیقی وجود صرف مادہ کا ہے اور مادہ ہی کے درجہ بدرجہ ارتقاء سے کائنات کے جملہ مظاہر کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ نفس انسانی، اس کا شعور اور اس کے تصورات یہ سب درحقیقت مادہ کی پیداوار ہیں۔ لینن کہتا ہے کہ طبیعیات میں جو جدید انکشاف عمل میں آتے ہیں ان سے مادیت کے بنیادی تصور کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا ہے کہ مادہ کا وجود ہمارے ذہن اور ہمارے وقوف (Cognitiou) پر منحصر نہیں ہے بلکہ وہ ایک معروضی حقیقت (Objective Reality) ہے جو اپنی ذات سے موجود ہے اور ہمارے ذہن و شعور کی کسی طرح محتاج نہیں ہے۔ یہی معروضی حقیقت ہمارے تمام علم و ادراک

کا سرچشمہ ہے۔ بالفاظ دیگر انسانی علم و قوت اشیائے مادی کا محتاج ہے کیونکہ یہی اشیا حواس انسانی کو متاثر کر کے اس کے تجربات کا ذخیرہ بہم پہنچاتی ہیں اور تجربہ اور مشاہدہ علم انسانی کی بنیاد ہے۔ اس طرح مارکسیت نے ہیگل کے فلسفہ کو بالکل الٹ دیا۔ ہیگل کا دعویٰ یہ تھا کہ اصلی وجود صرف تصورات کا ہے اور اشیائے مادی ان تصورات کا خارجی عکس ہیں۔ مارکسیت کا نظریہ یہ ہے کہ فطرت (Nature) یا مادہ ازلی ہے اور ذہن و شعور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ مادہ نے حیات کی صورت اختیار کی۔ حیات سے احساس پیدا ہوا اور احساس سے ذہن۔ اس کی توثیق علم الارض (Geology) کی تحقیقات سے ہوتی ہے جنھوں نے بقول مادیین یہ ثابت کر دیا ہے کہ کرۂ ارضی انسان سے قبل وجود میں آیا۔ چنانچہ **اینجلس لکھتا ہے:۔**

"یہ مادی دنیا جس کا ادراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں یہی اور صرف یہی حقیقی ہے۔ ہمارا شعور اور ہماری فکر خواہ وہ ہمارے حواس و مدرکات سے بالاتر کیوں نہ معلوم ہوں اسی مادی جسم اور اس کے اعضا کی پیداوار ہیں۔ مادہ ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ ذہن مادہ کی پیداوار ہے۔"

مارکسیت اور نظریہ ارتقاء مارکسیت ڈارون اور اس کے جانشینوں کے مرتب کردہ نظریہ ارتقا کو تسلیم کرتی ہے اور واقعات عالم کی توجیہ کے لیے اسی نظریہ کو استعمال کرتی ہے لیکن وہ ارتقا کے قدیم ڈارونی نظریہ کے ایک پہلو کو نہیں مانتی ہے۔ ڈارون اور اس کے ہم خیال سائنسدانوں کا دعویٰ تھا کہ فطرت میں جملہ ارتقائی تغیرات تدریجاً عمل میں آتے ہیں اور فطرت کا تسلسل کہیں نہیں ٹوٹتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا ہے کہ فطرت میں کوئی تغیر اچانک واقع ہو جائے۔ مارکسیت اس کے برعکس فطرت میں اچانک تغیر کی قائل ہے۔ یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فطرت تدریج و تسلسل سے کام لینے کے بجائے ایک جست لگا کر آگے بڑھ جاتی ہے اور کسی ایسی شے یا ذی حیات ہستی کو وجود میں لے آتی ہے جو اشکال و صفات کے لحاظ سے اپنے پیشروؤں سے بالکل جداگانہ ہو۔ چنانچہ پالکھانو (Palkhanov) لکھتا ہے:۔

"بہت سے لوگ جدلیات کو نظریہ ارتقا کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ بے شک جدلیات بھی ارتقا کا ایک نظریہ ہے لیکن اس میں اور عام نظریہ ارتقا میں ایک بنیادی فرق ہے۔ قدیم نظریہ ارتقاء

اس یقین پر مبنی ہے کہ نہ تو فطرت میں اور نہ انسانی تاریخ میں کوئی تغیر اچانک واقع ہو سکتا ہے کیونکہ دنیا میں تمام تغیرات تدریجاً عمل میں آتے ہیں۔ ہیگل نے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ اس مفہوم میں نظریہ ارتقا بالکل مہمل ہے"

درحقیقت مارکسیت کا ارتقائی نظریہ لائڈ مارگن (Lloyd Morgan) کے جدید نظریہ ارتقا سے بہت قریب تر ہے جسے نظریہ بروز (Emergence Theory) کہا جاتا ہے۔ بروزی نظریہ ارتقا اُن مشاہدات پر مبنی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں ایسے نئے صفات اور خواص کا ظہور ہوتا ہے جو بالکل غیر متوقع ہوتے ہیں ان معنی کر کے کہ سابقہ حالات سے ان صفات و خواص کا وہم و گمان بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً دو رنگوں کے امتزاج سے ایک نیا رنگ پیدا ہو جاتا ہے جو نئی صفات اپنے عناصر ترکیبی سے بالکل جدا ہوتا ہے۔ یا ہائیڈروجن اور آکسیجن کے متناسب امتزاج سے پانی وجود میں آجاتا ہے جو ان دونوں سے بالکل مختلف خواص رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص ہائیڈروجن اور آکسیجن کے خواص کا مطالعہ کرے تو وہ یہ پیشین گوئی کبھی نہیں کر سکتا کہ ان کے امتزاج سے کوئی ایسی شے وجود میں آ سکتی ہے جیسے پانی کیونکہ پانی کے خواص ہائیڈروجن اور آکسیجن کی کسی خاصیت سے نہیں ملتے ہیں۔ مارکسیت انسانی نفس و شعور کی توجیہہ اسی طرح کرتی ہے اس کا دعویٰ ہے کہ انسانی نفس اور اس کا شعور انہی مادی جسمانی اعضا کی ترکیب سے وجود میں آیا ہے۔ لیکن جس طرح پانی ہائیڈروجن اور آکسیجن سے بلحاظ خواص بالکل مختلف ہے اسی طرح انسان کا ذہن اس کے جسم سے باعتبار صفات بالکل جداگانہ ہے۔ یعنی اجزائے جسم کی ترکیب سے ایک اعلیٰ تر شے وجود میں آگئی جو بالکل نئی ہے اور جس کی کوئی پیشین گوئی اس کے عناصر ترکیبی کو دیکھ کر نہیں کی جا سکتی ہے اس طرح ذہن مادہ ہی کی پیداوار ہے نہ یہ کہ مادہ ذہن کی پیداوار ہے جیسا کہ ہیگل اور جرمن مینِ پرستوں کا خیال ہے۔

مارکسیت اور دائمی صداقتیں مارکسیت کسی دائمی صداقت کو نہیں مانتی ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ تاریخ اور فطرت کے جملہ مظاہر تغیر، نشو و نما اور ترقی کے آثار و مشاہدات سے معمور ہیں۔ اس لیے اس دائرہ

میں کوئی صداقت دائمی نہیں ہو سکتی ہے۔ اینجلس کہتا ہے کہ جہاں تک انسانی تاریخ کا تعلق ہے دائمی صداقتیں صرف اس قسم کی بدیہیات ہو سکتی ہیں جیسے تمام انسان فانی ہیں یا انسانیت اب تک ہمیشہ حاکم و محکوم طبقات میں منقسم رہی ہے یا یہ کہ نپولین نے ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو انتقال کیا۔ پھر بھی مارکسیت اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ ایسے اصول ہو سکتے ہیں جو تاریخ کے کسی مخصوص دور میں انسان کی رہبری کا کام دیں لیکن یہ دور ایک متعین زمانہ کے بعد ختم ہو جاتا ہے اور اس کے اختتام کے بعد پھر وہ اصول کام نہیں آسکتے کیونکہ جب معاشرتی حالات بدل جاتے ہیں اس وقت ان اصولوں میں صداقت نہیں رہتی ہے۔ مارکسیت انسانی فکر کی محدودیت کو تسلیم کرتی ہے اور اس محدودیت کے باعث انسان سے جو خطائیں اور لغزشیں سرزد ہوتی ہیں انھیں وہ انسان کی آئندہ ذہنی ترقی اور صداقت فکر کی کامیاب تلاش کے لیے ضروری قرار دیتی ہے۔ چنانچہ اینجلس اس بارے میں لکھتا ہے:۔

"انسانی فکر کی سیادت اور مطلقیت منفرد اشخاص کی محدود اور غیر مطلق فکر کے ذریعہ سے قائم ہوتی ہے۔ وہ علم جو غیر مشروط یعنی مطلق صداقت کا حامل ہو خطاؤں اور لغزشوں کے ایک طول طویل سلسلہ کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے حصول کے لیے نوع انسانی کی حیات کا لامتناہی ہونا ضروری ہے"۔

"یہاں بھی ہمیں ایک عجیب تضاد نظر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانی فکر اپنے منتہا اور قابلیت کمال کے لحاظ سے تو مطلق ہے لیکن اس کا اظہار بہر حال منفرد اشخاص ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے جن کی پرواز فکر تنگ اور محدود ہے۔ یہ تضاد اس وقت حل ہو سکتا ہے جب نسل انسانی کا سلسلہ لامتناہی ہو۔ اس لحاظ سے انسانی فکر کی سیادت اور غیر محدودیت ایک حقیقت ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ اپنے منصب، اپنے میلان ارتقا، اور اپنی تاریخی غایت کے لحاظ سے تو وہ یقیناً ایک بالاتر اور غیر محدود حقیقت ہے لیکن جب اس کا ظہور انسان کی انفرادی ذات میں ہوتا ہے تو وہ محدود ہو جاتی ہے اسی طرح کسی مخصوص تاریخی دور میں اس کا مجموعی ظہور محدودیت سے پاک نہیں ہو سکتا ہے"۔

"یہی حال ابدی صداقتوں کا بھی ہے۔ اگر انسان کبھی اس منزل ترقی تک پہنچ جائے جہاں وہ

صرف ابدی صداقتوں کے ذریعہ دنیا کا کام انجام دے سکے۔ یعنی ایسے نتائج فکر کے ذریعہ جو غیر مشروط اور مطلق صداقت کے حامل ہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ انسانی سلسلہ لامتناہی کی انتہا کو پہنچ گیا ہے اور عالم عقلی کے کل لامحدود امکانات بروئے کار آچکے ہیں۔"

مارکسیت اور وحی والہام | مارکسیت انسان کے خارجی تجربات کو اس کے تمام علمی تصورات کا ماخذ قرار دیتی ہے۔ اس لیے وہ انسانی حواس و مدرکات کے سوا اور کسی ذریعہ علم کو حقیقی نہیں تسلیم کرتی ہے۔ پروفیسر داس گپتا اپنی کتاب (Materialism, Marxism, Determinism, and Dialectics) میں لکھتے ہیں :-

"علم کا سارا مواد ہمیں عالم مادی کے تجربات سے حاصل ہوتا ہے۔ مختلف تجربات کے باہمی تعامل سے نئے افکار و تصورات پیدا ہو سکتے ہیں جن کا ممکن ہے کہ ہمارے خارجی مدرکات سے کوئی تعلق نہ معلوم ہو لیکن اگر ان افکار و تصورات کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے سابقہ تجربات ہی میں سے کوئی نہ کوئی تجربہ ان کا ماخذ اور سرچشمہ ہے۔ الہام ربانی، فکر خاص اور وجدان علم کے ذرائع نہیں ہو سکتے ہیں۔ یہ محض افسانے ہیں۔ انسان کے تجربات جن کا کبھی وہ شعور رکھتا ہے اور کبھی نہیں رکھتا ہے لیکن جو وہ اپنی زندگی کے ہر لمحہ میں حاصل کرتا رہتا ہے، اس کے تمام تصورات و نظریات کا مواد ہیں، جب وہ انھیں عملی دنیا میں آزما لیتا ہے تو یہی تصورات و نظریات علمی حقائق بن جاتے ہیں۔ ایک سائنسدان یا فلسفی اپنے علمی نظریات ان تجربات پر قائم کرتا ہے جن کا وہ غیر شعوری طور پر حامل ہوتا ہے لیکن جس چیز کو الہام ربانی کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ کسی لطیف اور حساس ذہن میں اس کے غیر شعوری تجربات جگہ پا لیتے ہیں اور کسی تخلیقی مدعا کے حصول میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ جب کبھی یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ کوئی تصور خاص کسی تخلیقی عمل یا سائنٹفک انکشاف کا سبب ہے تو ہوتا یہ ہے کہ خارجی تجربات کا کوئی ذخیرہ کسی ذہین شخص کی بالغ نظر اور اعلیٰ صلاحیت فکر کے ساتھ مل کر ایک نئی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔"

مارکسیت اور خارجی ماحول | مارکسیت کا ایک دعویٰ یہ بھی ہے کہ ہر مادی واقعہ اور ہر فکری فلسفہ کو ان حالات

کی روشنی میں سمجھنا چاہیے جن میں وہ وجود پذیر ہوا ہو۔ کسی واقعہ یا نظریہ کی صداقت کو اس کے خارجی احوال سے جدا کر کے سمجھنے کی کوشش کرنا اصولاً غلط ہے۔ اور یہ کوشش کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ عالم ایک سلسلۂ واقعات ہے جس میں ہر واقعہ کسی دوسرے کے ساتھ علت یا معلول کے رشتہ سے جڑا ہوا ہے۔ لیکن ایک طرف مارکس ماحول کی تخلیقی قوت پر زور دیتا ہے تو دوسری جانب وہ یہ نظریہ بھی پیش کرتا ہے کہ انسان اپنے ماحول میں تبدیلی کرنے پر بھی قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ پالکھانو (Palkhanov) لکھتا ہے :-

"مارکس کو اپنے مادہ پرست پیش روؤں سے شکایت یہ تھی کہ انھوں نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ اگر ایک طرف آدمی اپنے ماحول کا مخلوق ہے تو دوسری طرف ماحول خود اس کی کوششوں سے تبدیل ہو سکتا ہے۔ مارکس کے نظریہ کے مطابق تاریخی واقعات کی دنیا میں مادیت کا کام یہ ہے کہ وہ اس امر کی تشریح کرے کہ کس طرح ماحول انہی انسانوں کے ہاتھوں تبدیل ہوتا ہے جو اس کی پیداوار ہیں"

ماحول کے تغیرات میں انسان جو حصہ لیتا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے اینجلس لکھتا ہے :-

"طبعی علوم اور فلسفہ نے اس پہلو پر کبھی غور نہیں کیا کہ انسان کے مشاغل اور اس کے اعمال اس کی قوت فکر اور طرز خیال پر ضرور اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ علوم انسان کو ایک طرف رکھتے ہیں اور فطرت کو دوسری طرف۔ لیکن فطرت میں جو تبدیلیاں انسان خود اپنی سرگرمیوں سے پیدا کرتا ہے وہ انسانی فکر کی لازمی اور حقیقی بنیاد ہیں۔ جتنا اور جس قدر انسان نے خارجی فطرت کو تبدیل کرنے میں کامیابی حاصل کی اسی قدر اس کی عقلی قوت میں ترقی ہوئی۔ تاریخ کا طبیعاتی تصور جو ڈریپر (Draper) اور دوسرے سائنسدانوں (Natured Scientists) کی تحریروں میں ملتا ہے اور جس کی رو سے تنہا خارجی فطرت انسان پر عمل کرتی ہے اور طبعی حالات انسانی تاریخ کی تشکیل کرتے ہیں بالکل یک طرفہ ہے۔ اس تصور میں یہ امر فراموش کر دیا گیا ہے کہ انسان بھی فطرت پر عمل کر سکتا ہے، اس پر اثر ڈال سکتا ہے اور اسے تبدیل کر کے زندگی کے نئے حالات پیدا کر سکتا ہے۔"

مارکسیت اور تاریخی حوادث | تاریخی حالات و واقعات کے متعلق مارکسیت کا نظریہ یہ ہے کہ انسانی تاریخ میں کوئی

واقعہ بلاوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر واقعہ اپنے پیش رو واقعات کا نتیجہ یا معلول ہوتا ہے۔ اس طرح انسانی تاریخ میں علت و معلول کا قانون اسی طرح کارفرما ہے جس طرح خارجی فطرت میں۔ اسی وجہ سے تاریخی واقعات میں ایک خاص ترتیب نظر آتی ہے۔ لیکن تاریخ انسانی اور فطرت خارجی کے واقعات میں فرق یہ ہے کہ فطرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بے شعوری کی حالت میں ہوتا ہے۔ یعنی اشیائے خارجی غیر شعوری طور پر ایک فطری قانون کی پابند ہیں اور ان میں جو تبدیلیاں اور ترقیاں نظر آتی ہیں وہ ان کے ارادہ، اختیار اور شعور سے خارج ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف انسان جو کچھ کرتا ہے سمجھ بوجھ کر کرتا ہے اور تاریخ انسانی شعور و ارادہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ پھر بھی انسانی تاریخ میں اضطرار، بے شعوری اور عدم اختیار کا ایک عنصر ضرور موجود ہے جس کے متعلق اینجلس لکھتا ہے:۔

"ایک لحاظ سے انسانی معاشرہ کے ارتقار کی تاریخ ارتقائے فطرت سے بالکل جدا ہے۔ فطرت پر انسان جو اثر ڈالتا ہے اگر اسے نظرانداز کر دیا جائے تو اس میں صرف کورانہ قوتیں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتی ہیں اور ان قوتوں کے تعامل سے عام قوانین فطرت اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ فطرت میں جتنے واقعات پیش آتے ہیں خواہ وہ اُن بے شمار حوادث کی شکل میں ظہور پذیر ہوں جن کا مشاہدہ اشیائے فطرت کے سطحی تغیرات میں کیا جاتا ہے یا ان کے نتائج ہوں جن سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان حوادث کی تہ میں ایک باقاعدگی اور تسلسل موجود ہے ان میں کوئی واقعہ بھی کسی ارادی کوشش یا شعوری مقصد کے تحت پیش نہیں آتا ہے لیکن انسانی معاشرہ کی تاریخ میں جتنی قوتیں کام کرتی ہیں وہ سب اپنے مقاصد کا پورا پورا شعور رکھتی ہیں کیونکہ انسان ہمیشہ سوچ سمجھ کر کسی خاص مقصد کے لیے عمل کرتا ہے۔ کوئی عمل ایسا نہیں ہوتا ہے جس کے پشت پر کوئی شعوری مقصد نہ ہو۔ لیکن اس بنیادی فرق کے باوجود بھی ایک حقیقت ہے کہ عمومی باطنی قوانین (Inner General Laws) تاریخ کی تشکیل کرتے ہیں۔ کیونکہ یہاں افراد کے شعوری مقاصد کے باوجود عمومی حیثیت سے دیکھا جائے تو اتفاقات و حوادث انسانی تاریخ پر فیصلہ کن اثر ڈالتے ہیں۔ جس چیز کے لیے ارادی طور پر کوشش کی جاتی ہے وہ بہت کم واقع ہوتی ہے۔ بیشتر صورتوں میں مختلف افراد اور جماعتوں کے ارادی اور

شعوری مقاصد ایک دوسرے سے متصادم ہو جاتے ہیں یا خود وہ مقاصد اپنی فطرت اور نوعیت کے اعتبار سے ناممکن الحصول ہوتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ مقاصد تو قابل حصول ہوتے ہیں مگر ان کے حصول کے ذرائع ناکافی ہوتے ہیں۔ اس طرح مختلف منفرد اشخاص و جماعات کے ارادوں اور کوششوں میں تصادم واقع ہوتا ہے جس سے انسانی تاریخ میں بھی وہی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو بے شعور فطرت میں ہے۔ انسانی اعمال و افعال کے مقاصد تو ارادی اور شعوری ہوتے ہیں مگر ان کے نتائج وہ نہیں ہوتے ہیں جن کی خواہش کی جاتی ہے یا جن کا حصول پیش نظر ہوتا ہے بلکہ اعمال انسانی اکثر اوقات ایسے نتائج پر منتج ہوتے ہیں جو پیش نظر مقصد یا متوقعہ نتائج کے خلاف ہوتے ہیں۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی واقعات میں بھی اتفاقات و حوادث کی حکمرانی ہے۔ لیکن خواہ سطح پر اتفاقات حکمراں نظر آئیں واقعہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی چند قوانین مستورہ کے مطابق حرکت کرتی ہے۔ اب یہ کام انسان کا ہے کہ وہ ان قوانین کا انکشاف کرے۔"

کیا فکری غیر جانبداری اور بے لاگ ذہن کا وجود ممکن ہے؟

مارکسیت بڑے شد و مد سے اس خیال کی تردید کرتی ہے کہ انسان کسی معاملہ میں بالکل غیر جانبدارانہ نقطۂ نظر اختیار کر سکتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ فکر کا کامل توازن غیر ممکن ہے۔ چنانچہ پروفیسر داس گپتا اپنی کتاب Marxism, Materialism, Determinism, and Dialectics میں لکھتے ہیں:-

"بے لاگ فکر کا قدیم نظریہ اور یہ خیال کہ انسان ذہن خالص کے ذریعہ کسی شے کی تحقیق و جستجو کر سکتا ہے بالکل غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تحقیق و جستجو میں محقق اور جستجو کنندہ ایک متاثر ذہن کے ساتھ کام شروع کرتا ہے۔"

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے:-

"ہیزن برگ (Heisenberg) نے اپنے اصول لاتعین[1] (Principles of Uncertainty)

---

[1] سائنسدانوں نے مادہ کے حقیر ترین ذرات کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ نظریہ پیش کیا کہ جوہر (Atom) منفی اور مثبت برقیوں پر مشتمل ہوتا ہے جنھیں الکٹرون (Electron) اور پروٹون (Proton) کہا جاتا ہے۔
باقی حاشیہ صفحہ آئندہ پر

میں ثابت کر دیا ہے کہ تفتیش و تحقیق کے عمل میں مفتش کاملاً غیر جانبدار نہیں رہ سکتا ہے۔ بلکہ اس کا ذہنی نقطۂ نظر اپنا اثر ضرور کرتا ہے۔ اس حقیقت سے فرار غیر ممکن ہے۔ جوہری عالم (Atomic World) میں تحقیق اور محقق کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ ممکن ہے کہ معاشرتی علوم میں صحیح نہ ہو۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ مفتش عمل تفتیش پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے۔ لیکن اس تداخل ذات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مفتش اپنے ذہنی میلان یا پہلے سے قائم کردہ نظریات کے مطابق کام کرنا شروع کرے بلکہ اس سے مراد مفتش کی علمی اور ثقافتی روایات ہیں جس میں وہ پرورش پاتا ہے۔"

یہاں تک ہم نے مارکسیت کے بنیادی فلسفہ کی توضیح کی۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہ فلسفہ واقعات عالم کے لحاظ سے کہاں تک صحیح ہے اور اسلام کے بنیادی تصورات و عقائد سے کس حد تک مطابقت رکھتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے جب ہم اسلام اور مارکسیت کا توازن کرتے ہیں تو ہمیں ان دونوں نظامات کے درمیان مشابہت کے دو پہلو بہت قوی نظر آتے ہیں۔ اولاً جیسا کہ ہم نے اس مضمون کے آغاز میں بتایا ہے مارکسیت صرف کائنات کے واقعات و مظاہر کی توجیہہ و تعبیر کا فلسفہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کائنات میں جہاں تک انسان سے اس کا تعلق ہے تغیر اور تبدیلی پیدا کرنے کا ایک مخصوص طریقہ ہے۔ بعینہ یہی بات اسلام کے متعلق صحیح ہے۔ یعنی اسلام بھی محض ایک کائناتی نظریہ نہیں ہے جو واقعات عالم کی توجیہہ و تشریح پر اکتفا کرتا ہو بلکہ وہ انسان کی حیات انفرادی اور حیات اجتماعی کی تعمیر و تاسیس کا ایک عملی پروگرام ہے۔ مذہب اور فلسفہ میں بنیادی فرق یہی ہے۔ فلسفہ صرف کائنات کو سمجھنا چاہتا ہے مذہب اسے بدلنا بھی چاہتا ہے۔ مارکسیوں کو یہ بات کتنی ہی حیرت انگیز معلوم ہو مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ مذہب کا سارا دار و مدار عمل پر ہے اور عملی زندگی کو اگر اس کے دائرہ سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الکٹرون پروٹون کے اطراف گردش کرتے ہیں۔ ہیزن برگ نے یہ معلوم کیا کہ الکٹرون کی گردش کا کوئی اصول نہیں ہوتا ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ الکٹرون اپنی گردش میں کیا راستہ اختیار کریں گے۔ ہر الکٹرون چند متعینہ دائروں (Orbits) پر گردش کرتا ہے لیکن ہیزن برگ نے بتایا کہ اکثر اوقات الکٹرون ایک دائرہ سے نکلنے کے بعد بیچ کے دائرہ کو چھوڑ کر اگلے دائرہ میں گردش کرنے لگتا ہے۔ اس طرح الکٹرون کی حرکت اور گردش کے متعلق کوئی اصول نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ ورنہ کوئی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے یہی اصول "لاتعین" ہے۔

خارج کر دیا جائے تو پھر اس کے اندر کوئی معنویت باقی نہیں رہتی ہے۔ یوں تو ہر مذہب انسانی زندگی کو ایک مخصوص اخلاقی سانچہ میں ڈھالتا ہے اور افراد انسانی سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنا اخلاقی رویہ تبدیل کریں لیکن اسلام اس بارے میں دیگر ادیان و مذاہب پر نمایاں فوقیت رکھتا ہے کیونکہ اس نے کردار و عمل کی اس تبدیلی کو جس کا مطالبہ ہر مذہب میں موجود ہے انسان کی خانگی، عائلی اور معاشرتی زندگی کے محدود دائرہ سے وسیع کر کے ساری انسانی زندگی پر محیط کر دیا نیز اس نے اخلاق اور نیک عملی کے اصولوں اور مذہبی اقدار و غایات کو انسان کی حیات اجتماعی پر بھی پھیلا دیا جس میں اس کی سیاسی اور معاشی زندگی بھی شامل ہے۔ حالانکہ دوسرے مذاہب نے نیکی اور حسن عمل کا صرف انفرادی اور معاشرتی تصور پیش کیا اور اخلاقی اصولوں کو زیادہ سے زیادہ سماجی اور عائلی زندگی تک وسعت حاصل کرنے کا موقعہ دیا۔ اس کے برعکس اسلام اپنے پیروں سے صرف خدا کی ذات و صفات کے اقرار کا مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ انھیں عالم انسانیت کی اجتماعی فلاح و صلاح کا ذمہ دار بھی قرار دیتا ہے اور ان سے تقاضا کرتا ہے کہ اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ہیئت اجتماعی میں وہ بنیادی تبدیلیاں عمل میں لائیں جن سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اپنے اقرار میں صادق ہیں جس حد تک انسان اپنی انفرادی عائلی اور اجتماعی زندگی میں یہ تبدیلیاں پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے اسی حد تک اس کا ایمان ناقص ہوتا ہے۔ غرضیکہ اسلام صرف ایک طرز فکر نہیں ہے جو انسان کی اجتماعی فلاح اور اس کے نظام اجتماعی کی صلاح و فساد سے بالکل بے تعلق ہو بلکہ خصوصیت کے ساتھ وہ ایک طریق عمل ہے جس کے مطابق انسان اپنے گرد و پیش اور اپنے اجتماعی ماحول کو بدلتا ہے۔ اس انقلاب و تبدیلی کی کوشش کو مذہبی اصطلاح میں جہاد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جہاد اسلامی زندگی کا اصل اصول اور ایمان و عمل کا حقیقی جوہر ہے۔ اگر فریضۂ جہاد کو اسلامی زندگی سے خارج کر دیا جائے تو پھر اسلام بھی کائنات کا ایک بیجان فلسفہ رہ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ایمان والوں کی ایک ضروری صفت یہ قرار دیتا ہے کہ وہ راہ خدا میں اپنے اموال اور اپنی جانوں سے جہاد کرتے ہیں:

انما المومنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ — مومن وہ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے

ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُوْلٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ

پھر انھوں نے اس بارے میں کوئی شک نہیں کیا اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرتے رہے۔ وہی لوگ سچے ہیں۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ۔ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ

اے وہ لوگ جو ایمان لائے ہو۔ کیا میں تمھیں ایک ایسی تجارت بتادوں جو تمھیں عذاب سے بچا سکے۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جانوں سے جہاد کرو۔

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِهٖ كَاَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوْصٌ

اللہ ان لوگوں سے بہت محبت کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح لڑتے ہیں جیسے کہ ایک دیوار ہو جس میں سیسہ پلا دیا گیا ہو۔

اب ظاہر ہے کہ اگر اسلام حیات اجتماعی میں بنیادی انقلاب و تبدیلی نہ کرتا اور محض انفرادی زندگی میں عمل صالح اور تزکیہ اخلاق کو کافی خیال کرتا تو وہ مزاحمت اور کشمکش پیدا کیسے ہوتی جس کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانوں سے نفس و مال کی قربانی کا مطالبہ کیا گیا۔ محض انفرادی اور معاشرتی اصلاح کی کوشش سے وہ منظم مخالفت کبھی رونما نہ ہوتی جس کے لیے مسلمانوں کو عسکری زندگی اختیار کرنی پڑی۔

غرضیکہ مذہب کا اسلامی تصور اس راہبانہ طرز فکر کے بالکل مغائر ہے جس میں محض عبادات و ریاضات اور کشف و مراقبہ سے انسان اپنی شخصی نجات حاصل کرنا چاہتا ہے کیونکہ شخصی نجات کے حصول کا یہ طریقہ انسان کو کائنات خارجی میں تبدیل کرنے کی جد و جہد سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ حالانکہ اسلام انفس و آفاق دونوں کو مرضی الٰہی کے مطابق بدلنا چاہتا ہے۔ کیونکہ ظاہر و باطن کائنات خارجی اور نفس انسانی دونوں ایک ہی اصل کی شاخیں ہیں جنھیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے اور جب کبھی انھیں ایک دوسرے سے الگ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے نتیجہ ہمیشہ مہلک ہوتا ہے انسان کے اخلاقی امراض اس کے نفس اور خارجی ماحول کے تعامل سے پیدا ہوتے ہیں نہ کہ ان میں کے کسی ایک سے۔ اس لیے صرف ایک کو چھیڑنے اور دوسرے سے تغافل برتنے سے اسباب مرض

کبھی دفع نہیں ہو سکتے ہیں۔ جب کبھی انسان عبادات وریاضات میں مشغول ہو کر خارجی ماحول میں تبدیلی کی ضرورت سے بے خبر ہو جاتا ہے اس کی سوسائٹی میں بد اخلاقی اور بدعملی کی وبا پھوٹ پڑتی ہے جس سے بالآخر وہ خود اپنا دامن محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے خواہ راہبانہ اتقا اور زاہدانہ پارسائی کے لحاظ سے وہ کتنا ہی بلند ہو۔ اسی طرح جب وہ بیرونی دنیا پر نظر جما کر محض خارجی ماحول کی تبدیلیوں میں معاشرتی امراض کی دوا ڈھونڈھتا ہے اور اپنی باطنی اخلاقی زندگی سے غفلت برتتا ہے بدی کی قوتیں بالکل غیر محسوس طور پر اس کے نفس میں پرورش پاتی رہتی ہیں اور بالآخر اپنے پورے زور وطاقت کے ساتھ خارج پر حملہ آور ہوتی ہیں یہاں تک کہ اس کی معاشرت، اس کی سیاست اور اس کی معیشت کا گوشہ گوشہ ان کے اثرات سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے صرف عبادات وریاضات اور دعاؤں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اصلاح نفوس اور تزکیہ قلوب کے ساتھ ساتھ حضور نے کل نظام زندگی میں انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی اور جب کفار ومشرکین کی جانب سے ان کی منظم مخالفت کی گئی تو حضور نے محض وعظ وپند سے کام لینے کے بجائے اپنی اجتماعی قوت سے ان کا مقابلہ کیا اور اس طرح اپنے عمل سے ثابت کر دیا کہ اسلام صرف ایک نظری عقیدہ یا فلسفہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک عظیم الشان انقلابی قوت ہے جو اگر ایک طرف باطن میں نفس انسانی کی شرارتوں اور انسانی خواہشات کی بے قیدیوں کا مقابلہ کرتی ہے تو دوسری طرف ظاہر میں اپنے خارجی ماحول اور اپنی معاشرتی سیاسی اور عمرانی زندگی کے امراض ومفسدات سے آمادہ پیکار رہتی ہے۔

مارکسیت اور اسلام میں مشابہت کا ایک پہلو اور بھی نظر آتا ہے۔ اگر مارکسیت کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ نتائجیت سے قریب تر ہے تو اس لحاظ سے بھی یہ تحریک اسلامی انداز فکر سے مماثلت رکھتی ہے کیونکہ اسلام نتائجیت کے اس نظریہ کو تسلیم کرتا ہے کہ افکار وتصورات کی صداقت کا ایک معیار یہ بھی ہے کہ وہ عملی دنیا کے واقعات پر موثر اور انسان کی اجتماعی زندگی کے لیے سودمند ہوں۔ اینجلس کا یہ خیال اسلامی نظریہ زندگی سے بہت قریب تر ہے کہ اس مادی دنیا کے واقعات سے ہٹ کر انسانی فکر کی حقیقت رسی کی بحث محض لایعنی ہے۔ اسی وجہ سے اسلام ایسی نظریہ سازی اور فلسفہ آرائی کو پسند نہیں

کرتا ہے جو عملی دنیا کے واقعات پر موثر نہ ہو اور انسان کو عالم خیال میں الجھائے رکھے۔ جو اعمال و افکار انسان کی اجتماعی اور معاشرتی زندگی کے لیے بے قیمت ہوں اسلام کی نظر میں وہ بالکل لاحاصل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ راہبانہ طریق زندگی اور طرز فکر کا مخالف ہے اور غیر مسنون عبادات و ریاضات اور مراقبات اس کے مزاج کے منافی ہیں۔ نیز وہ اپنے تمام عبادات و احکام کے نتائجی (Pragmatic) پہلو پر بطور خاص زور دیتا ہے۔ نماز جو ہر مسلمان کے لیے ایک فرض عبادت ہے اس کے معاشرتی فوائد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔ اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ (نماز انسان کو فحش اور بری باتوں سے روکتی ہے)۔ شراب کی ممانعت کرتے ہوئے قرآن اس امر کو ظاہر کر دیتا ہے کہ اس کی تحریم میں انسانوں کا اجتماعی فائدہ پیش نظر ہے۔ وَاِثْمُھُمَآ اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِھِمَا (ان کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ ہے)۔ اسی طرح قرآن کا یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ مسلمانوں کو اپنے احکام کے معاشرتی اور اجتماعی مصالح سے آگاہ کر دیتا ہے تاکہ ان پر یہ بات واضح ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کی شریعت کوئی ایسا حکم نہیں دیتی ہے جس سے بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانی زندگی کو کوئی فائدہ نہ پہنچے۔ خود خدا اور آخرت کے دونوں تصورات جن پر اسلام کا کل عملی اور فکری نظام قائم ہے اپنے نتائج کے لحاظ سے انسانی زندگی کے لیے سودمند ہیں۔ اگرچہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خدا اور آخرت کا اقرار محض اس لیے کرنا چاہیے کہ ان کے اثرات سوسائٹی کے لیے مفید ہیں۔ لیکن بہرحال ایک حقیقت ہے کہ خدا اور آخرت کے تصورات انسانی زندگی پر بہت قوی اور فائدہ مند اثرات مترتب کرتے ہیں اور جب کبھی تاریخ کے کسی دور میں انسان نے ان دونوں تصورات کو ان کے صحیح مفہوم کے ساتھ مخلصانہ طور پر قبول کیا اور ان کے مقتضیات کو پورا کرنے کی کوشش کی اس کی زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب رونما ہو گیا۔ مارکسیت تاریخ کے ان شواہد کو مٹا نہیں سکتی ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی تصورات انسان کی عملی اور علمی ترقیوں کا سبب تھے۔ اور اگر وہ اپنے اس اصول پر قائم رہے کہ کسی تصور کی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت اس کے عملی نتائج ہیں تو اسے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ خدا اور آخرت کے تصورات غلط اور بے حقیقت نہیں ہیں۔ اب اگر اس کی تردید میں مارکس کے پیرو تاریخ کے ان ادوار کا حوالہ دیتے ہیں جن میں خدا اور آخرت کے تصورات نے انسان کو بے عمل اور کمزور بنا دیا تو اس کا صاف سیدھا جواب

یہ ہے کہ ان تمام ادوار میں جن میں مذکورہ بالا تصورات نے انسان کو باعمل بنانے کے بجائے ایسے سست اپاہج اور کمزور بنا دیا ان تصورات کو یا تو صرف ایک نظریہ کی حیثیت سے قبول کیا گیا گویا کہ وہ کائنات کی ابتدا و انتہا اور خلق آدم کے متعلق محض ایک فلسفیانہ اور مابعد الطبیعاتی نظریہ ہے، ایک خانگی اور شخصی رائے ہے جو انسان کی عملی اجتماعی زندگی میں کسی تبدیلی اور انقلاب کا تقاضا نہیں کرتی ہے یا یہ کہ خدا اور آخرت کے تصورات کو لوگوں نے مسخ کر دیا اور ان کی اصلی صورت میں نہیں بلکہ بگڑی ہوئی شکل میں ماننے لگے۔ لیکن اس سے خود ان تصورات کی عمل افزائی اور انقلاب آفرینی پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا ہے۔ کیونکہ خدا کا صحیح تصور یہ نہیں ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہی اس کی عین مرضی ہے اس لیے رائج الوقت تصورات اور نظامات کے خلاف آواز نہیں اٹھانی چاہیے بلکہ اس کے بالکل برعکس خدا کا تصور ہم سے اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ ہم دنیا کی ان قوتوں کے خلاف صف آرا ہو جائیں جو کائنات کے مادی اور انسانی وسائل کو اس کے بنانے والے کی مرضی اور منشا کے خلاف استعمال کر رہی ہیں۔ اسی طرح آخرت کا صحیح تصور یہ نہیں ہے کہ یہ دنیا بے حقیقت ہے لہذا یہاں جیسی بھی گزرتی ہے گزر جانے دو بلکہ آخرت کا حقیقی نظریہ یہ ہے کہ کائنات عالم کو خدا کی مرضی کے مطابق چلانے میں مخالف قوتوں کے خلاف جو جد و جہد کرنی پڑے گی اور اس میں جو مصائب جو تکالیف اور آزمائشیں پیش آئیں گی ان سے زیادہ متاثر نہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ تمام تکالیف و مصائب یہ تمام جانکاہیاں اور مایوسیاں آخرت کے اس اجر و انعام کے مقابلہ میں کوئی وزن نہیں رکھتی ہیں جو خدا نے ان انسانوں کے لیے مختص کر دیا ہے جو کائنات عالم میں اس کے منشا کو پورا کرنے کے لیے اپنے جان و مال کی بازی لگاتے ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ	ہم تمھیں خوف بھوک اور مال و دولت کے نقصانات
وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ	میں مبتلا کر کے تمھاری آزمائش کریں گے۔ اس کے بعد
وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم	ان لوگوں کے لیے خوشخبری ہے جو صبر کریں اور جب
مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ	ان پر کوئی مصیبت آئے تو کہیں کہ ہم اللہ کے لیے

ہیں اور اسی کی طرف ہمیں واپس جانا ہے۔

ظاہر ہے کہ قرآن نے یہاں جس ابتلا و آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ اس جماعت کے افراد کے لیے تھی جو رضائے الٰہی کے مطابق کارگاہ عالم کو بدلنے کی سعی و کوشش میں پے بہ پے نقصانات و خطرات برداشت کر رہی تھی۔ قرآن نے یہ کبھی نہیں کہا کہ یہ دنیا بالکل بے حقیقت ہے۔ لیکن اس نے اس بات پر یقیناً زور دیا کہ آخرت کے مقابلہ میں یہ دنیا ہیچ ہے۔ بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةُ خَیْرٌ وَّاَبْقٰی (تم لوگ دنیا کی زندگی کو پسند کرتے ہو حالانکہ آخرت زیادہ بہتر ہے اور زیادہ باقی رہنے والی ہے)۔ یعنی جس طرح ایک اعلیٰ تر حقیقت کے سامنے ادنیٰ تر حقیقت کوئی وقعت نہیں رکھتی ہے اسی طرح آخرت کے مقابلہ میں بھی یہ دنیا بے قیمت ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ مطلقاً بے حقیقت ہے کیونکہ انسان ادنیٰ تر حقیقت سے گزر کر ہی اعلیٰ تر حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی طرح آخرت اگرچہ اس دنیا سے بہتر اور زیادہ حقیقی ہے مگر اسی دنیا کی زندگی میں حصہ لے کر انسان اپنی آخرت سنوار سکتا ہے نہ کہ اس دنیا سے الگ اور بے تعلق ہو کر۔

مارکسیت کا یہ دعویٰ کہ وہ انسانی افکار کو اُن کے عملی نتائج کے معیار پر پرکھتی ہے اور اس لیے اس کا انداز فکر فلسفہ نتائجیت سے قریب تر ہے کچھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مارکس اور اس کے تمام متبعین تاریخ کی مذہبی، سیاسی اور معاشی تحریکات کے حسن و قبح اور صداقت کا فیصلہ کرتے وقت ان کی ابتدا اور آغاز کو بطور خاص پیش نظر رکھتے ہیں اور ان کے صحت و عدم صحت کو ان حالات و اسباب پر منحصر قرار دیتے ہیں جن میں ایسی تحریکات رونما ہوتی ہیں۔ حالانکہ یہ طرز فکر نتائجیت کے بالکل مغائر ہے۔ نتائجیت کسی شئی کی ابتدا اور اس کے اسباب پیدائش سے بحث نہیں کرتی ہے بلکہ یہ دیکھتی ہے کہ وہ شئی عملی زندگی کے لیے کیا قدر و قیمت رکھتی ہے، اس کا مقصد اور مآل کار کیا ہے اور وہ کن غایات کی طرف بڑھنا چاہتی ہے۔ یہ طرز فکر ماضی پر نہیں مستقبل پر نظر کرتا ہے۔ اس کے بجائے مارکسیت کسی فکری یا عملی تحریک کے مستقبل کی بجائے اس کے ماضی سے بحث کرتی ہے۔ ان اسباب کا تجزیہ کرتی ہے جو اس کی آفرینش اور نشو و نما کا باعث ہوئے اور پھر اسی تجزیہ پر اپنا فیصلہ صادر کرتی ہے۔ مثلاً مذہب کے متعلق مارکسیت کا انداز بحث یہ ہے کہ وہ فلاں فلاں حالات و اسباب سے پیدا ہوا فلاں فلاں عوامل اس کی نشو و نما کا باعث ہوئے اور اب چونکہ وہ اسباب و عوامل ناپید ہیں اس لیے وہ قابل

ترک ہے۔ وہ یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کرتی ہے کہ مذہب کا مقصد کیا ہے، وہ کن غایات کی طرف انسان کو لے جانا چاہتا ہے اور عملی زندگی پر کیا اثرات مترتب کرتا ہے۔ مارکسیت کہتی ہے کہ مذہب انسان کے جذبہ خوف سے پیدا ہوا اور انسان کے احساس بے بسی نے اسے تقویت پہنچائی۔ اب چونکہ فطرت خارجی پر ہر انسان نے ایک حد تک قابو حاصل کر لیا ہے اس لیے خوف و دہشت[۱] کا وہ سبب بھی باقی نہیں جس نے مذہب کو پیدا کیا تھا اور نہ انسان اب قدرت کے سامنے اتنا عاجز اور بے بس ہے کہ اسے مذہب کے سہارے کی ضرورت ہو۔ حالانکہ اصل سوال یہ نہیں ہے کہ مذہب کس طرح اور کن اسباب سے پیدا ہوا بلکہ قابل غور بات یہ ہے کہ وہ چاہتا کیا ہے، حیات انسانی کے لیے کیا عملی پروگرام رکھتا ہے اور اس کے مقاصد صحیح ہیں یا نہیں۔ مارکسیت تحلیل و تجربہ کے جس طریقہ سے مذہب کو باطل کرنا چاہتی ہے وہی طریقہ اسے باطل قرار دینے کے لیے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ خود اشتمالی تحریک خوف کی پیداوار ہے، وہ معاشی بے اطمینانی کے خوف سے پیدا ہوئی اور معاشی بے بسی کا احساس اس کی ترقی اور اشاعت میں معاون ہوا۔ لیکن یہ اصول فکر صحیح نہیں ہے، مارکسیت یا مذہب کی صحت کا تعلق اس کی ابتدا اور اسباب پیدائش سے نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کی صداقت جس معیار پر جانچی جائے گی وہ یہ ہے کہ ان کا عملی پروگرام انسان کے لیے کہاں تک مفید ہے۔ جن

---

[۱] اس نقطۂ نظر سے بھی مذہب ابھی بیکار نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ انسان اپنی تمام ترقیوں کے بعد بھی عجز و بیچارگی کے احساس سے ہنوز خالی نہیں ہے۔ سائنس کے حیرت انگیز انکشافات و ایجادات کے باوجود انسان کو اب تک نہ تو اپنی تخلیق و پیدائش پر قدرت حاصل ہو سکی ہے نہ وہ موت کے خوف سے آزاد ہو سکا ہے۔ اور نہ اب تک اسے اپنے جذبات و شہوات پر قابو حاصل کرنے میں کامیابی ہوئی ہے۔ بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ جیسے جیسے انسان قوائے فطرت کی تسخیر میں کامیاب ہوتا جا رہا ہے اسی نسبت سے وہ اپنے شخصی اور قومی جذبات و خواہشات سے مغلوب ہو رہا ہے جس سے مزید اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ انسان کائنات خارجی پر تو حکومت کر سکتا ہے لیکن اپنے نفس و باطن کا فرمانبردار نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے میلانات و خواہشات و جذبات و داعیات کی باگ ڈور کسی بالاتر ہستی کے ہاتھ میں ہے۔ بقول شاہ پن ہار انسان جو کچھ چاہے کر سکتا ہے مگر جو کچھ وہ چاہتا ہے اس کے انتخاب و تعین میں اس کی اپنی مرضی اور ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ وَمَا تَشَاؤُنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ۔

مقاصد کی یہ دونوں طریق زندگی دعوت دے رہے ہیں وہ انسان کو بحیثیت انسان کہاں تک مطلوب ہیں اور ان مقاصد کی تکمیل کے لیے جو ذرائع یہ استعمال کرتے ہیں آیا وہ ذرائع مناسب ہیں یا نہیں۔ صداقت کے جستجو کا تحلیلی طریقہ (Anayli Tical Methed) علوم طبعی کے دائرہ میں کیسا ہی مفید ثابت ہوا ہو لیکن تمدنی اور معاشرتی علوم میں جہاں انسان کی فطرت اور اس کے اقدار زندگی زیر بحث ہوتے ہیں یہ طریقہ بالکل مہمل نتائج پر منتہی ہوتا ہے۔ مثلاً کسی عمارت کو اگر اس لیے بیکار اور بے فائدہ ٹھیرا یا جائے کہ وہ چونے گارے اینٹوں اور پتھروں سے بنی ہے تو یہ بات بالکل خلاف عقل ہوگی۔ عمارت کی قدر و قیمت کا انحصار ان ترکیبی عناصر پر نہیں ہے جن سے وہ وجود میں آتی ہے، وہ چونے گارے مٹی اور پتھر سے ضرور بنی ہے پھر بھی باعتبار قدر و قیمت اور فوائد مراتب وجود میں وہ ان اشیا سے اعلیٰ تر اور بہتر ہے۔ اسی طرح اگر میں کارل مارکس اور اینجلس کی بابت رائے قائم کرنے میں ان کی پیدائش اور ابتدائی زندگی کے حالات سے بحث کرنے لگوں اور ان کے فلسفیانہ افکار کو محض اس لیے باطل قرار دوں کہ دونوں ایک حقیر قطرۂ خون سے پیدا ہوئے یا ان کے دماغی اور جسمانی اعضا اسی گوشت و پوست کے بنے ہوئے تھے جس سے ایک دہقان کا جسم و دماغ ترکیب پاتا ہے تو کیا یہ انداز فکر صحیح ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ان کے اسباب پیدائش اور ان کے اعضائے جسمانی و دماغی کی ترکیب سے ان کی فلسفیانہ صداقت یا عدم صداقت پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ کسی شئی کی حقیقت اس کے آغاز، حالات پیدائش اور اس کے عناصر ترکیبی میں نہیں، بلکہ اس کے مزاج و میلان اس کی تعمیری ہیئت اور اس کے قابل حصول امکانات میں پوشیدہ ہوتی ہے۔ لیکن مادیت کے اور تمام اقسام کی طرح مارکسیت ماضی کی پرستار اور تحلیلی طریقہ کی پابند ہے۔

جہاں تک مارکسیت کے فلسفہ اضداد کا تعلق ہے جو ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے اس کی نسبت اطالوی فلسفی کروس (Croce) کی حسب ذیل رائے نہایت معقول معلوم ہوتی ہے:۔

"ہیگل کی ایک بڑی غلطی یہ تھی کہ اس نے اشیا اور تصورات کے باہمی فرق کو ان کی ضد سے تعبیر کیا حالانکہ جو اشیا اور تصورات باہم مختلف ہوں وہ لازماً ایک دوسرے کی ضد نہیں ہو سکتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ مذہب آرٹ کی ضد ہے یا فلسفہ میں مذہب اور آرٹ کے دو اضداد کا باہم اجتماع

واتحاد ہوگیا ہے یا یہ کہ قوت نظری قوت عملی کی عقل وجدان کی اور تمدنی زندگی خانگی زندگی کی نفی ہیں اسی طرح جس طرح وجود عدم کی نفی ہے۔"

واقعہ یہ ہے کہ جن تصورات کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیا جاتا ہے وہ اکثر اوقات ایک ہی اصل کے فروع ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں نہ کہ نفی۔ مارکس نے ہیگل کے فلسفہ اضداد کو جوں کا توں لے لیا البتہ اس نے کائنات فطرت اور انسانی تاریخ سے ہیگل کی روحانیت کو خارج کرکے ان کا خد و خال جدلیاتی مادیت سے تیار کیا۔ وہ مادہ کو کائنات کی بنیادی حقیقت قرار دیتا ہے لیکن مادہ کا جو تصور پیش کرتا ہے وہ بنیادی طور پر ہیگل کے اس تصور کا چربہ ہے جو اس نے روح عالم کی بابت قائم کیا تھا۔ اور کم و بیش انھیں صفات سے آراستہ ہے۔ یعنی جس طرح ہیگل کے فلسفہ میں روح عالم اپنی ذات سے متحرک ہے اور ایک مخصوص منطقی ترتیب کے ساتھ درجہ بدرجہ ایک متعین اور پہلے سے بنے بنائے مقصد کی جانب سفر ارتقا طے کرتی ہے اسی طرح مارکس کے نظریہ کی رو سے مادہ بھی اپنی ذات سے متحرک ہے۔ اور اپنی باطنی فطرت کے لحاظ سے ایک منطقی نظم و ترتیب کا پابند ہے جس کے مطابق وہ ایک مخصوص اور پہلے سے متعین کردہ مقصد کی جانب حرکت کر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہیگل کا مقصد روحانی ہے اور مارکس نے جس مقصد کا تعین کیا وہ مادی ہے لیکن کائنات کی فطرت اور اس کے قوانین حرکت کے متعلق دونوں کے نظریات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جیسا کہ ابتدا میں بیان کیا جا چکا ہے مادہ کے متعلق مارکسیت کے بنیادی تصورات دو ہیں۔ ایک یہ کہ مادہ ازلی ہے اور اس کا وجود ہمارے ذہن و وقوف (Cognition) پر منحصر نہیں ہے یعنی وہ بالذات موجود ہے خواہ کوئی ذہن اس کا شعور کرنے کے لیے موجود ہو یا نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ مادہ اپنی ذات سے متحرک ہے اور کائنات کے جملہ مظاہر خواہ وہ مادی ہوں یا ذہنی مادہ کی اسی حرکت و ترقی سے وجود میں آئے۔ یہ نظریہ درحقیقت اس دعویٰ کی تردید کرتا ہے کہ کائنات عالم کی تخلیق اور مظاہر عالم کی توجیہ کے لیے کسی خلاق ذہن (Creative Mind) کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ مادہ کی ذاتی حرکت اور اس کے عام قوانین ارتقا سے جملہ واقعات و مظاہر کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ اس لحاظ سے مارکسیت تمام مذاہب عالم اور بالخصوص اسلام کی نفی ہے کیونکہ مذہب کا سارا دار و مدار اس تصور پر ہے کہ مادہ مخلوق

اور حادث ہے اور یہ کائنات اور اس کے جملہ مظاہر ایک ماورائی طاقت کے تخلیقی عمل کا نتیجہ ہیں جو شعور، ارادہ اور حکمت کی صفات سے متصف ہے۔

مارکسیت کے ان دو بنیادی تصوّرات پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر مادہ ازلی ہے یعنی ہمیشہ سے تھا اور اس کا وجود ہمارے ذہن و وقوف پر منحصر نہیں ہے تو ان دونوں حقیقتوں کا ادراک ہمیں کس طرح ہوا۔ ظاہر ہے کہ انسان نے مادہ کو اسی وقت محسوس کیا جب وہ خود عالم وجود میں آیا، یعنی جب ذہن پیدا ہوا اسی وقت مادہ کا شعور و ادراک بھی ممکن ہوا۔ انسانی ذہن و شعور کے وجود سے قبل اس دنیا میں کیا تھا اور کیا نہیں تھا اس کا علم و وقوف حاصل کرنے والا کون تھا، ممکن ہے کہ انسان سے قبل کائنات میں مادہ موجود ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ انسان سے پہلے اس دنیا میں کوئی شئی نہ موجود ہو۔ لیکن یہ سب امکانات یا زیادہ سے زیادہ احتمالات ہیں لیکن اصل حقیقت کا پتہ کیسے چلے جب حقیقت کا مشاہدہ اور تجربہ کرنے والا کوئی ذہن نہو۔ اگر مارکسیت کو خدا سے اس لیے انکار ہے کہ ہمارے مشاہدات و تجربات سے اس کا وجود ثابت نہیں ہوتا ہے یا یہ کہ وہ انسان کے حواس و مدرکات سے بالاتر ہے تو یہی اعتراض مادہ کے ازلی وجود پر بھی ہو سکتا ہے۔ آج ہم مادہ کو محسوس کرتے ہیں، اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، وہ ہمارے تجربے میں آتا ہے اس لیے ہم اس کے وجود کا اقرار کرتے ہیں لیکن جب ہم نہ تھے نہ ہمارا ذہن تھا اور نہ کوئی تجربہ اور مشاہدہ کرنے والی ہستی تھی اس وقت مادہ تھا یا نہیں اس کا علم کیسے ممکن ہے۔ جس شئے کا وجود تجربات و مشاہدات سے ثابت نہ ہو بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جس شے کے وجود کا تجربہ اور مشاہدہ ممکن ہی نہ ہو (کیوں کہ انسان سے قبل مادہ کو تجربہ میں لانے والی کوئی ہستی نہ تھی) اس کی حقیقت کا دعویٰ ان لوگوں کو کہاں تک زیب دیتا ہے جو حواس و تجربات کے علاوہ اور کسی ذریعۂ علم کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں پیروان مارکس ان حجری آثار (Fossils) اور بحر و بر کی ان بے شمار نشانیوں سے استشہاد کریں گے جن سے انسان یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہے کہ اس سے قبل کائنات میں مادہ اور حیات دونوں موجود تھے۔ لیکن اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ حصول علم کا صرف یہی ایک ذریعہ نہیں ہے کہ انسان براہِ راست اپنے حواس تجربات اور مشاہدات سے کسی وجود کا ادراک کرے بلکہ علم حاصل کرنے کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ

کسی شے کی نشانیوں اور اس کے آثار و آیات (Signs) کے مشاہدہ سے اس کے وجود کا یقین حاصل کیا جائے خواہ وہ شے بالراست ہمارے حواس و تجربات کی رسائی سے باہر ہو۔ پھر اگر اس طرح حاصل کیے ہوئے علم پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور اس سے یقین پیدا ہو سکتا ہے تو خدا کے وجود سے انکار کیوں جائز ہے جب کہ زمین و آسمان کی بے شمار نشانیاں اپنے خالق کے وجود پر گواہی دے رہی ہیں۔ اور کائنات کی نظم و ترتیب، مقصد اور معنی آفرینی اس امر کی دلیل ہیں کہ یہ کسی ایسی قوت کا تخلیقی عمل ہے جو ارادہ، حکمت اور غایت پسندی کی صفات سے متصف ہے۔ ظاہر ہے کہ خدا کا اقرار اس بنا پر نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کا وجود براہ راست ہمارے تجربہ اور حواس کی رسائی میں ہے۔ بلکہ اس کی ہستی کا اثبات ہم اس لیے کرتے ہیں کہ کائنات کی بے شمار نشانیاں اور لاتعداد آثار و آیات وجود حقیقی کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

دوسرا اعتراض اس نظریہ پر یہ وارد ہوتا ہے کہ مادہ اپنی ذات سے کیونکر موجود ہوا۔ کیا مارکس کے متبعین کسی ایسے تجربہ یا مشاہدہ کی نشاندہی کر سکتے ہیں جس سے قطعی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ مادہ اپنی ذات سے ابتدائے کائنات میں موجود تھا یا یہ کہ اس میں اپنی ذات سے موجود اور قائم رہنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ دعویٰ کہ ابتدائے آفرینش سے مادہ بالذات موجود تھا ایک نرا مفروضہ ہے جس کی صداقت کا ثبوت، تجربہ یا مشاہدہ سے نہیں ملتا ہے اور نہ مل سکتا ہے اس لیے کہ ہر تجربہ کے لیے کسی ذہن کا موجود ہونا ضروری ہے اور یہاں بحث یہ ہے کہ ذہن کے وجود سے قبل مادہ تھا یا نہیں۔ پھر اگر کسی دلیل کے بغیر محض احتمالات عقلی کی بنا پر ہم مادہ کے متعلق یہ تعین کر سکتے ہیں کہ وہ بالذات ازل سے موجود تھا اور اپنی ہستی کے لیے کسی اور وجود کا محتاج نہیں ہے تو خدا کے متعلق یہ یقین کرنے میں کونسا استحالہ عقلی لازم آتا ہے کہ اس کی ذات ازلی ہے اور وہ اپنے وجود کے لیے کسی اور خالق کا محتاج نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کائنات کا معمہ حل کرنے کے لیے ہمیں کسی نہ کسی ذات کو ازلی اور واجب الوجود (Self-existent) قرار دینا پڑے گا اور اس ذات کو ان تمام صفات سے متصف کرنا پڑے گا جن سے تخلیق کائنات کی توجیہ ہو سکے مثلاً حرکت، آئین پسندی اور مقصدیت۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ وہ ذات مادہ کی ہے یا

خدا کی۔ یعنی اس میں شعور و ارادہ کی صفت پہلے ہی سے موجود تھی یا نہیں، مادیین اور خدا پرستوں میں فرق
صرف اتنا ہے کہ مادہ پرست ذات واجب الوجود اور ہستی ازلی کو شعور و ارادہ کی صفات سے معرّیٰ
قرار دیتا ہے اور خدا پرست اس ہستی ازلی میں ان صفات کا اثبات کرتا ہے۔ دونوں اپنے دعویٰ کا کوئی
قطعی ثبوت نہیں رکھتے ہیں جو ٹھوس تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہو۔ ہر گروہ احتمالات عقلی سے کام لیتا ہے اور
انھیں پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ احتمالات کس کی طرف زیادہ ہیں، مادیین کی طرف یا
اہل مذہب کی طرف۔ اس نقطۂ نظر سے جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں مادیین کا موقف بہت کمزور نظر آتا ہے
اس میں شک نہیں کہ مادہ کو انسان کے مقابلہ میں تقدم زمانی (Priority in time) حاصل ہے
یعنی احتمال اسی کا ہے کہ مادہ انسان سے قبل موجود تھا۔ لیکن اگر اس احتمال کا قطعی ثبوت حاصل ہو جائے
اور یہ معلوم ہو جائے کہ مادہ زمانی حیثیت سے انسان پر متقدم ہے تب بھی یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا
ہے کہ کائنات کے جملہ مظاہر جس میں انسانی شخصیت بھی شامل ہے مادہ کی تخلیقی حرکت و قوت کی پیداوار
ہیں کیونکہ تخلیقی قوت کے اعتبار سے انسان مادہ پر تقدم اور فضیلت رکھتا ہے نہ کہ مادہ انسان پر۔ غور سے
دیکھئے تو مادہ انسان کی قوت تخلیق کا محتاج ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ مادہ انسان پر حکمراں ہے یا انسان
مادہ پر تو مشاہدات و تجربات اور روزمرہ کے بے شمار واقعات سے اس کا جواب بھی ملتا ہے کہ انسان
مادہ پر فرمانروا اور حاکم ہے اسے اپنی اغراض و ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہے اور جس شکل میں چاہتا
ہے اسے ڈھالتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ امر قطعی الدلالۃ ہے کہ تخلیقی صفت میں انسان مادہ پر فضیلت رکھتا
ہے پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ مادہ کی صفت تخلیق سے وجود میں آیا ہو۔ اگر مادہ خالق ہے اور انسان
مخلوق تو یہ عجیب خالق ہے جو اپنے مخلوق کا تابع فرمان، اس کی خواہشات و اغراض کا آلۂ کار اور اسکی
قوت تخلیق کے آگے عاجز و بے بس ہے۔ درحقیقت مادیین صرف تقدم زمانی (Priority in time)
کی صفت کو دیکھکر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو وجود زمانی حیثیت سے مقدم ہوگا وہی صفت تخلیق کے اعتبار سے
بھی مقدم ہوگا حالانکہ یہ امر عام مشاہدات و تجربات سے بالکل خلاف ہے۔ دریا، پہاڑ، جنگل اور حیوانات
کی بے شمار اقسام طوالت عمر اور مدت حیات کے لحاظ سے انسان سے بہت آگے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب

نہیں ہے کہ ان کا وجود انسانی وجود سے زیادہ حقیقی ہے یا انسان انھیں کی تخلیق پیداوار ہے کیونکہ حقیقی وجود عبارت ہے وجود موثر (Effective existence) سے اور بلحاظ تاثیر و اثر انسان موجودات عالم میں سب سے زیادہ برتر اور فائق ہے۔ یعنی دیگر اشیائے مادی کے مقابلہ میں وجود موثر انسان کا ہے، اس لیے اس کا وجود زیادہ حقیقی بھی ہے۔ اگر ایک جاہل کسان ایک سو بیس سال کی زندگی پاتا ہے اور ایک مصلح، شاعر یا انقلابی لیڈر صرف پچاس سال زندہ رہتا ہے تو کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ کسان کا وجود اس مصلح، شاعر یا انقلابی لیڈر کے وجود سے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کا جواب یقیناً نفی میں ہے کیونکہ وجود دراصل نام ہے تاثیر اور خلق و تخلیق کا نہ کہ دوران وقت اور مدت حیات کا۔ اس لیے محض تقدم زمانی سے مادہ کو خالقیت کا مرتبہ نہیں حاصل ہو سکتا ہے۔ اب اگر عالم اور اس کے واقعات و مظاہر مادہ کی حرکت و تخلیق سے وجود میں نہیں آئے تو پھر خدا کو خالق تسلیم کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادیین نے مادہ کا جو جدید تصور پیش کیا ہے یعنی یہ کہ وہ ایک قائم بالذات متحرک وجود ازلی ہے جو اپنے باطنی قوانین کا پابند ہے اور خدا کے اس عام تصور میں کہ وہ قائم بالذات ہے، ازلی ہے، فاعل ہے، متحرک ہے اور اپنی مقررہ سنتوں میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مادیین ہستی ازلی کو ارادہ، شعور، غایت پسندی اور حکمت، یعنی فی الجملہ ان صفات سے عاری کر دیتے ہیں جن سے شخصیت Personality کا تار و پود تیار ہوتا ہے اور خدا پرست اسی وجود ازلی میں تشخص کا اثبات کرتے ہیں یعنی اسے ارادہ، شعور اور حکمت کی صفات سے متصف قرار دیتے ہیں لیکن درحقیقت ان دونوں تصورات کے عملی مضمرات میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پہلا تصور صرف ہستی ازلی کے اقرار پر ختم ہو جاتا ہے اور انسان پر اس کے اقرار سے کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے، دوسرا تصور صرف اقرار زبانی کا مطالبہ ہی نہیں کرتا ہے بلکہ زندگی میں عملی تغیرات و انقلابات یعنی تکمیل عبودیت کا متقاضی ہے۔

یہاں یہ شبہہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا خالق کائنات ہے اور اسی کا وجود حقیقی ہے تو پھر وہ ہمارے حواس و مدرکات اور تجربات و مشاہدات کی رسائی سے کیوں باہر ہے۔ اس شبہہ کا جواب بھی ہیں روزمرہ زندگی کے تجربات سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مراتب وجود میں جو شے جتنی زیادہ ارفع اور

بلند ہے اسی نسبت سے وہ زیادہ لطیف اور حواس و تجربات کی رسائی سے بعید بھی ہے۔ انسان کی ظاہری وجاہت، اس کے اعضاء کا موزوں تناسب یا اس کی جسمانی قوت ایسی صفات ہیں جو دیکھنے والے کو ایک نظر میں محسوس ہوتی ہیں اور اس پر فوراً اپنا اثر مترتب کرتی ہیں۔ ہم ایک طاقتور یا حسین شخص کو دیکھتے ہی اس کی جسمانی قوت یا حسن صورت سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ لیکن کسی شخص کی دماغی صلاحیتوں اور ذہنی قوتوں کا علم و احساس ہمیں اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ ہم کچھ دیر اس کی صحبت میں نہ بیٹھ لیں اور روزمرہ کی عام گفتگو کے علاوہ کسی سیاسی، مذہبی یا علمی مسئلہ پر اسے اظہار خیال کرتے ہوئے نہ دیکھ لیں۔ ظاہر ہے کہ انسان کی ذہنی قوتیں اس کی جسمانی قوتوں کے مقابلہ میں زیادہ موثر اور زیادہ حقیقی ہیں اور مرتبہ وجود میں انسان کا ذہن اس کے جسم سے اعلیٰ تر مقام رکھتا ہے۔ اس کے باوجود ہم جسمانی صفات کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں اور ذہنی صفات کے احساس میں اول تو کچھ وقت لگتا ہے دوئم چند مخصوص حالات و شرائط کی تکمیل کے بغیر انسان کی صفات ذہنی کا اظہار نہیں ہوتا ہے۔ اب ایک ایسے شخص کی مثال لیجیے جو نہ تو جسمانی حیثیت سے اور نہ عقل و ذہن کی جودت کے اعتبار سے ممتاز ہے لیکن اعلیٰ ترین صفات اخلاقی سے متصف اور سیرت و کردار کے بہترین فضائل سے آراستہ ہے۔ کیا ایسے شخص کی اخلاقی قوت اول نظر میں ہم پر منکشف ہو سکتی ہے یا محض دو ایک صحبتوں میں ہم اس کی سیرت کا کوئی اندازہ لگا سکتے ہیں۔ یہ بالکل ظاہر ہے کہ ایک طویل عرصہ تک اس کی صحبت اختیار کرنے کے بعد ہی ہم مختلف حیثیات سے اس کے اخلاقی کردار کا مطالعہ کر سکتے ہیں اور اس گہرے مطالعہ کے بعد ہی اس کے حسن اخلاق اور جمال سیرت کا حال ہم پر منکشف ہو سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اخلاقی قوت جو مرتبہ وجود میں جسمانی اور ذہنی قوتوں سے بلند ہے اتنی آسانی سے احساس و ادراک کے دائرہ میں نہیں آسکتی ہے کیونکہ مدارج ہستی میں اس کا مرتبہ جتنا زیادہ بلند ہے اسی نسبت سے اس میں لطافت بھی زیادہ پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود جتنا زیادہ حقیقی ہوگا اتنا ہی زیادہ لطیف بھی ہوگا اور حقیقت جتنی زیادہ بلند و ارفع ہوگی اسی نسبت سے وہ حواس و تجربات کی رسائی سے دور ہوتی جائے گی۔ اسی پر قیاس کر لیجیے کہ اللہ تعالیٰ جو مراتب وجود میں سب سے زیادہ بلند اور کائنات

کی اعلیٰ ترین حقیقت ہے۔ اپنی لطافت ذات کے باعث عام احساس و ادراک کی رسائی سے باہر ہے۔

سخن ماز لطافت نہ پذیرد تحریر — نہ شود گرد نمایان زرمِ توسنِ ما

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کسی حال میں ذاتِ الٰہی کا عرفان و ادراک ممکن نہیں ہے۔ البتہ وجودِ حقیقی کے ادراک کے لئے چند مخصوص حالات و شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے جس طرح انسان کی صفات ذہنی و اخلاقی کا علم و احساس چند شروط پر مشروط ہے۔

وحی والہام کی حقیقت اور ابدی صداقتوں کا مسئلہ

مارکسیت وحی والہام کی حقیقت سے اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ خارجی تجربات کے علاوہ انسان کے معلومات و تصورات کا کوئی اور سرچشمہ نہیں ہے لیکن اگر بالفرض ہم یہ مان لیں کہ انسان کو اپنے معلومات و افکار کا سارا ذخیرہ کائنات خارجی سے حاصل ہوتا ہے۔ تب بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجربہ کرنے والا ذہن اس ذخیرۂ معلومات کی تشکیل و ترتیب میں کوئی حصہ نہیں لیتا ہے۔ بالفاظ دیگر ذہنِ انسانی کو خارج سے جو موادِ علم ملتا ہے۔ کیا وہ اسے بلا تبدیلیٔ صورت او تغیرِ ہیئت جوں کا توں قبول کرلیتا ہے یعنی اصل مسئلہ یہ ہے کہ خارج سے موادِ علم حاصل کرنے میں ذہن کا حصہ محض انفعالی ہے یا وہ فاعلانہ حیثیت سے اس موادِ علم کی صورت گری کرتا ہے۔ اگر ذہن کی حیثیت محض ایک آلۂ موصولی (Receiving Set) کی ہے جو سرتاسر انفعال و تاثر ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیئے کہ ایک ہی وقت اور ایک ہی ماحول میں جتنے انسان پرورش پائیں ان سب کے افکار و نظریات بالکل یکساں ہوں۔ کیونکہ سب کے تجربات بھی یکساں ہیں۔ حالانکہ ایک ہی ماحول، ایک ہی عمر اور ایک ہی خاندان کے افراد اکثر اوقات بالکل جداگانہ بلکہ متضاد نظریات و مقاصد رکھتے ہیں۔ کیا اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ ہے کہ ہمارا ذہن ایک قائم بالذات (Independent) تشکیلی قوت ہے۔ جو خارج سے موادِ علم تو وہی حاصل کرتا ہے۔ جو ہماری عمر اور ہمارے ماحول کے دوسرے اشخاص کرتے ہیں لیکن اس مواد کی تشکیل و صورت گری اپنے طور پر کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انسان کے افکار و تصورات اور اس کے نظریات و مقاصد کا اطلاق موادِ علمی کی اس پختہ حالت پر کیا جاتا ہے جب ذہن فاعلانہ حیثیت سے موادِ خارجی کی ترکیب و تشکیل کرچکتا ہے نہ کہ اس موادِ خام پر جو خارج کا فراہم کردہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے انسان کے افکار و تصورات کا خالق درحقیقت اس کا ذہن ہے۔ نہ کہ تجربات

خارجی کیونکہ خارجی تجربات بغیر عمل ذہنی (Mental Process) کے مدرکات کا ایک بے معنی طومار ہیں۔ اس میں جو شئے معنی پیدا کرتی ہے وہ وہی انسان کا فاعلانہ ذہن ہے۔ اس لئے کسی فردِ کی دماغی ساخت اور اس کے ذہن کی فاعلانہ قوت ایک مستقل قدر ہے (Independent Value) ۔ اب وحی والہام کی حقیقت پر غور کیجئے۔ ایک پیغمبرانہ دماغ جو اپنی مخصوص ساخت اور لطافت ذہنی کی بنا پر فلسفیوں، مفکرین اور سائنسدانوں سے کہیں زیادہ بالغ نظر ہے اسی مواد خام کو جو وہ تجربات خارجی سے حاصل کرتا ہے۔ اپنے ذہن کی مخصوص فاعلانہ قوت سے ایک معین صورت عطا کرتا ہے اور پھر دنیا کے سامنے اسے ایک صداقت کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ یوں تو کائنات عالم کا ہر ذرہ حقیقت کی پردہ کشائی کر رہا ہے اور خدا کے قانون سعادت و شقاوت کا ظہور اسی دنیا کے ہر واقعہ سے ہوتا ہے لیکن صرف ایک پیغمبر کا ذہن اپنی مخصوص ذہنی لطافت اور فاعلانہ قوت کے باعث اُن اشارات وکنایات کو سمجھ سکتا ہے جن میں فطرت اپنے حقائق کا اظہار و انکشاف کرتی ہے۔ حالانکہ ہم اور آپ انہیں اشارات وکنایات سے بے خبری کی حالت میں گزر جاتے ہیں اور اپنی کثافت ذہنی کی وجہ سے ان کا مفہوم اخذ نہیں کرتے ہیں۔

وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ

اور دنیا کی کوئی ایسی شئی نہیں ہے جو اس کی حمد وثنا کی تسبیح خوانی نہ کرتی ہو لیکن تم ان کی تسبیحوں کو سمجھ نہیں سکتے ہو۔

درحقیقت وحی والہام کی صداقت کو تسلیم کرنے سے مادیین اس لئے تامل کرتے ہیں کہ ان کے سامنے اہل مذہب نے خدا کا صرف ماورائی تصور پیش کیا یعنی ہستی باری تعالیٰ اس کائنات سے ماوریٰ اور مافوق ہے۔ حالانکہ اسلام نے خدا کے ماورائی (Transcendent) تصور کے ساتھ ساتھ اس کے سریانی (Immanent) تصور پر بھی زور دیا یعنی اس کی ذات عالم کائنات سے ماوریٰ ہونے کے ساتھ کائنات انفس و آفاق میں جاری وساری بھی ہے۔ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ (وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں بھی ہو)۔ اگر ہم خدا کو صرف ایک ماورائی طاقت مانتے ہیں جو اس کائنات سے بالکل الگ ہے تب تو وحی والہام کا اور کوئی طریقہ سمجھ میں نہیں آسکتا ہے بجز اس کے کہ خدا مافوق الفطرت[1] ذرائع سے کام لیکر

[1] دیکھو حاشیہ صفحہ ۲۲۷ پر

پیغمبروں تک اپنی آواز پہنچائے۔ لیکن اگر روحِ الٰہی خود اس کائنات اور اس کی ہر ذی حیات شے میں موجود اور کارفرما ہے تو یہ روح بعض مخصوص افرادِ انسانی سے اپنی پیغام رسانی کا کام لے سکتی ہے پیغمبر کے لطیف ذہن و دماغ کا خالق اور صورت گر بھی وہی اللہ ہے جو خارجی واقعات کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس طرح خارج اور باطن دونوں کی تشکیل وہی کرتا ہے۔ ھوالاوّل والآخر والظاہر والباطن (وہی اوّل ہے۔ وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے۔ وہی باطن ہے)، خارجی تجربہ اور انسان کا موادِ علم بھی خدا کے احکام اور اس کے مصالحِ عمومی کا تابع ہے اور انسانی شخصیت کی تعمیر و تخلیق میں بھی اسی کا پوشیدہ ہاتھ کام کر رہا ہے۔

هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَآءُ۔ وہی ہے جو رحمِ مادر میں تمہیں جیسی صورت چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔

رہا یہ دعویٰ کہ دنیا میں کسی ابدی صداقت کا وجود نہیں ہے بلکہ ہر صداقت اپنے وقت اور زمانہ کے لحاظ سے اضافی ہے۔ اس کے متعلق ہم مارکس اور اس کے پیروؤں سے صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ اگر عالمِ خارجی کے احوال و واقعات کی تبدیلیاں اس امر کی دلیل ہیں کہ ان قوانین میں بھی تغیر ہوتا ہے جن کے مطابق یہ تبدیلیاں عمل میں آتی ہیں۔ تو پھر کائنات بالکل ایک ناقابلِ فہم وجود ہے اور اس کے متعلق سائنس نے جس قدر نظریات پیش کئے ہیں، وہ سب غلط اور ناقابلِ اعتماد ہیں۔ ہم کائنات کو صرف عمومی قوانین General Laws کے ذریعہ سمجھ سکتے ہیں لیکن اگر یہ قوانین خود ناپائدار اور تغیر پذیر ہیں۔ تو پھر واقعاتِ عالم کی توجیہہ کیسے ہو۔ مثلاً آئن سٹین کے نظریہ اضافیت کو لیجئے۔ اگر ہم قوانینِ فطرت کو تبدیل پذیر مان لیں تو اضافیت پر کس طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ کیا معلوم کہ آئن سٹین کی تحقیقات کے بعد یہ قانون بدل گیا ہو اور اب فطرت کسی اور قانون کے مطابق کام کرتی ہو پھر اگر اضافیت کے قانون کی جگہ اس دوسرے قانون کی تحقیق شروع کی جائے جس نے اس کی جگہ لی ہے تو بہت ممکن ہے کہ ہماری تحقیق و جستجو کے دوران میں ہی یہ قانون بھی باطل ہو جائے۔

---

[1] اس طرزِ استدلال سے میرا منشا یہ نہیں کہ خدا مافوق الفطرت ذرائع استعمال کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے۔ یا وہ کسی فرشتہ کے ذریعہ پیغمبروں سے کلام نہیں کر سکتا ہے۔ یہ استدلال صرف ان مادیین کے لئے ہے جو وحی و الہام کے قطعاً منکر ہیں۔ ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ وحی و الہام ان قوانینِ فطری کے مغائر نہیں ہے جن کے مطابق کائناتِ عالم کا سارا کاروبار انجام پاتا ہے۔

اور اشیائے فطرت کسی تیسرے قانون کی پابندی کرنے لگیں۔ اس میں شک نہیں کہ آئن سٹین کے نظریہ اضافیت میں آئندہ بہت سی ترمیمات ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہوگا کہ اضافیت کا قانون بدل گیا ہے۔ بلکہ اس سے صرف یہ ظاہر ہوگا کہ انسان اپنی کوتاہی نظر کے باعث قوانین فطرت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے۔ ورنہ یہ تو بالکل بدیہی ہے کہ حرکت اشیاء کا جو قانون آج ہے، وہی ہزار برس پہلے بھی تھا اور ہزار برس بعد بھی ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تغیرات صرف حالات و واقعات میں ہوتے ہیں نہ کہ ان قوانین میں جو حالات کی تہ میں کارفرما ہیں۔ بلکہ ان معنی کر کے فطرت کا دوام و استمرار بے مثل ہے۔ اشیاء کے خواص میں ابتدائے آفرینش سے اس وقت تک کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ جو شئے انسان کی جسمانی صحت کے لئے آج مُضر ہے وہی ہزار برس قبل بھی اس کے لئے نقصان رساں تھی اور وہی ہزار برس بعد بھی اس کو نقصان پہنچائے گی۔ طبعی دنیا کی طرح یہ بات اخلاقیات میں بھی صحیح ہے۔ جس طرح عالمِ طبعی میں قوانینِ فطرت تبدیل پذیر نہیں ہیں، اسی طرح اخلاقی دنیا میں بھی قوانین اخلاق کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہم ان قوانین کو سمجھنے میں غلطی کریں۔ اور جب غلطی کا احساس ہو تو اپنے نظریات و تصورات میں تبدیلی کرنے پر مجبور ہو جائیں۔ لیکن یہ تبدیلی اس قانون کی تبدیلی نہ ہوگی بلکہ قانون کی بابت ہم نے جو تصور زعم کیا تھا اس کی ترمیم و اصلاح ہوگی۔ جو عادات و اطوار، جو طرز فکر اور طریق ہائے عمل انسان کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی کے لئے پہلے مہلک تھے وہی اس زمانہ میں بھی اس کو ہلاکت کی طرف لے جا رہے ہیں۔ شراب خوری، زنا کاری، نسوانی بے پردگی اور عیش پرستانہ طرز زندگی سے اس ترقی یافتہ دور میں بھی وہی نتائج پیدا ہو رہے ہیں جو گذشتہ زمانوں میں پیدا ہوئے تھے[1]۔ قوموں کے عروج و زوال،

---

[1] چونکہ قوموں کے عروج و زوال میں متعدد عوامل (Factors) کارفرما ہوتے ہیں اور آخری نتیجہ انہیں عوامل کے مجموعی اثر سے مترتب ہوتا ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ چند عوامل قوم کو بربادی کی طرف لے جائیں لیکن دوسرے عوامل کے درمیان میں آجانے سے ان کا اثر پورے طور پر ظاہر نہ ہو سکے۔ مثلاً امریکہ اور انگلستان میں شراب خوری اور فحش کاری بہت بڑھی ہوئی ہے۔ اور اس کے ہلاکت خیز اثرات جو ہونا چاہئیے تھے ہو رہے ہیں۔ مگر ان اقوام کی بعض اعلیٰ تر صفات نے ان کے مضر اثرات کو دبا رکھا ہے۔ جونہی ان اعلیٰ تر صفات کے اثر و قوت میں کمی ہوگی ان عاداتِ بد کا سیلاب پوری قوم کو قعر بربادی میں دھکیل دے گا۔

جماعتوں کے ضعف و انحطاط اور اجتماعی سود و بہبود کا قانون آج بھی وہی ہے جو صدہا برس پیشتر تھا۔ تاریخ بدلتی ہے، اس کے حالات بدلتے ہیں، لیکن قوانین تاریخ نہیں بدلتے ہیں۔ البتہ حالات و اشکال کی تبدیلی سے اس قانون کے اطلاق میں بھی تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے۔

جو لوگ تغیر اور محض تغیر کے قائل ہیں کیا وہ اس بات کا تصور کر سکتے ہیں کہ قانون ارتقار جو ابتدائے آفرینش سے کائنات اور اس کے جملہ تغیرات میں کار فرما ہے، دفعتہ باطل ہو جائے اور اس کے بجائے دنیا قانون ارتداد (Law of Retrogession) کے مطابق حرکت کرنے لگے۔ اگر اس طرح قوانین عالم ایک دوسرے کا ابطال کرنے لگیں تو کائنات یا تو بالکل برباد ہو جائے گی، یا اس کے اندر ایک دائمی جمود و سکون پیدا ہو جائے گا۔ پھر کیا یہی بات انسان کے اخلاقی وجود پر صادق نہیں آتی ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ قوانین اخلاق اس طرح متغیر ہو کر ایک دوسرے کے اثرات کو بالکل مٹا دیتے ہیں تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انسان کا اخلاقی ارتقار غیر ممکن ہے اور اس کی روحانی زندگی یکسر بے معنی ہے پھر کیا بات ہے کہ مارکس اور اس کے پیرو عالم طبعی میں قوانین کے دوام و استمرار سے انکار نہیں کرتے ہیں لیکن اخلاق و معاشرت اور انسان کی اجتماعی فلاح و ناکامی کے قوانین کا دائمی ہونا اُن پر اتنا شاق گزرتا ہے۔ اگر فطرت اپنے ایک شعبہ میں دوام و استمرار رکھتی ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کے دوسرے شعبوں میں دوام و استمرار اور عدم تغیر کا وجود نہ ہو۔ کیا یہ بات ہے کہ کائنات کے مختلف شعبے متضاد قوانین کے زیر اثر ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس میں کوئی اندرونی وحدت نہیں موجود ہے حالانکہ مارکسیت وحدت کائنات کا نہایت شد و مد سے اثبات کرتی ہے۔ تعجب یہ ہے کہ مارکسیت ایک طرف تو اصول اضداد کی علمبردار ہے اور اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ دنیا میں متضاد حقیقتیں پہلو بہ پہلو کام کرتی ہیں اور دوسری طرف اس واقعہ کا انکار کرتی ہے کہ عالم میں بیک وقت تغیر بھی کارفرما ہے اور ثبات و دوام بھی یعنی تغیر اور عدم تغیر کی دو متضاد صفات ایک ساتھ کام کر رہی ہیں۔ خارجی حالات و واقعات میں ہر دم تغیر و تبدل ہوتا ہے لیکن قوانین تغیر اپنی جگہ دائم و قائم ہیں۔ اس پر بھی اگر پیروان مارکس یہ دعویٰ کریں کہ قوانین حیات خود تغیر پذیر ہیں تو ہم ان سے کہہ سکتے ہیں کہ جدلیات اور تاریخ کے جو قوانین تم نے سو سال پہلے مرتب کئے تھے

وہ اب تبدیل ہو گئے ہیں۔ اس لئے انہیں اپنے تمام اصول و نظریات پر نظرثانی کر کے مارکسیت کا ایک جدید فلسفہ مرتب کرنا چاہئے۔

تاریخی حوادث اور انسانی ارادوں کی ناکامی

گذشتہ صفحات میں ہم نے اینگلس کی تحریروں سے ایک اقتباس پیش کیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مارکسیت اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی کوششوں کے نتائج وہ نہیں ہوتے ہیں جن کی توقع سے ان کوششوں کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرد ہو یا جماعت اس کی خواہشات، ارادے اور کوششیں دوسرے افراد اور جماعتوں کے مختلف ارادوں اور مقاصد سے متصادم ہوتی ہیں۔ اس تصادم کا نتیجہ اکثر و بیشتر متوقعہ نتائج سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس طرح انسان اگرچہ شعوری مقاصد کے ساتھ کام شروع کرتا ہے لیکن اس کی کوششوں کے نتائج شعوری نہیں ہوتے ہیں۔ اور یہ حقیقت فرد اور جماعت دونوں پر یکساں صادق آتی ہے چنانچہ اینگلس اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ جس طرح فطرت کے واقعات میں اختیار و ارادہ کا فقدان ہے اسی طرح انسانی تاریخ میں بھی انسان کے ظاہری اختیار و ارادہ کی کارفرمائی کے باوجود درحقیقت انسانی ارادوں کو بہت کم دخل ہے۔ غرضیکہ تاریخ اور فطرت دونوں میں شعور کے بجائے بے شعوری پائی جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تاریخ کے واقعات میں ربط و تسلسل کیوں پایا جاتا ہے اور اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ واقعات نہ تو بے معنی ہوتے ہیں اور نہ بیقاعدگی کے ساتھ پیش آتے ہیں۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کوئی شعوری مقصد کام کر رہا ہے۔ دیانت فکر کے تقاضہ کو ملحوظ رکھا جائے تو اس سوال کا صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تاریخی واقعات کی شکل و رفتار ایک بالاتر ہستی کے ارادہ سے متعین ہوتی ہے جو ذی شعور ہے۔ اور نہ صرف خود صاحب ارادہ ہے بلکہ انسانی ارادہ کی خالق بھی ہے لیکن مادیت کی اور شکلوں کی طرح مارکسیت بھی خدا کے قریب پہنچ کر اور اس کے آثار وجود کو محسوس کر کے اس سے قصداً گریز اور فرار اختیار کرنا چاہتی ہے۔ اسی لئے اینگلس کو کسی اور نظریہ کی جستجو ہوئی جس سے خدا کا اقرار کئے بغیر وہ تاریخی واقعات کے ربط و تسلسل اور تاریخ کی منظم رفتار کی توجیہہ و تشریح کر سکتا۔ بالآخر اس نے تاریخ کے "مستورہ قوانین" کو اس نظم و مقصدیت کا سبب قرار دیا جو واقعات میں پائی جاتی ہے یعنی جس طرح عالم فطرت کے واقعات مادہ کے

قوانین حرکت کا نتیجہ ہیں۔ اسی طرح واقعات تاریخ، تاریخ کے "قوانین مستورہ" کا نتیجہ ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انجلس اور اس کے پیروؤں کو ان قوانین مستورہ کا علم کیسے ہوا جبکہ وہ ہمارے مشاہدات و تجربات اور ہماری نظر اور قوائے نظر سے مستور ہیں کیا یہ محض ادّعائیت (Dogmatism) نہیں ہے کہ ہم ایک ایسے اصول و قانون کا اثبات کریں جو ہم سے مخفی اور پوشیدہ ہو اور جسے دیکھنے اور محسوس کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہو۔ اگر اس کے جواب میں انجلس اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں (اور اس کے سوا کوئی چارہ بھی نہیں ہے) کہ اس قانون کے نتائج و اثرات اور اس کے آثار و شواہد اس کے وجود کی دلیل ہیں تو ہم ان سے پھر یہ عرض کریں گے کہ آپ نے خالص تجربات و مشاہدات کے علاوہ حصول علم کا ایک اور ذریعہ تسلیم کیا ہے یعنی کسی شئے کے آثار و آیات سے اس کے وجود کا پتہ چلانا خواہ وہ شئی بالراست ہمارے حواس و مدرکات کی رسائی سے باہر ہو اور بعینہٖ اسی طریقہ سے ہم خدا کے وجود کا اثبات و اقرار کرتے ہیں یعنی تاریخ اور فطرت خارجی میں بے شعوری سے شعور کا پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی شعوری قوت ان کے پس پشت کارفرما ہے۔ پھر خدا کے تسلیم و اقرار میں آخر آپ کو کیوں تامل ہے جبکہ اس کا وجود آپ کے "قوانین مستورہ" سے زیادہ قرین عقل اور قابل فہم ہے۔

علاوہ ازیں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں انسان کے ارادوں اور کوششوں کے نتائج وہ نہیں ہوتے ہیں جن کے حصول کے لئے وہ کوشش کرتا ہے تو پھر مارکس اور اس کے پیرو کیسے یقین رکھتے ہیں کہ اشتمالیت کے قیام کی جو جدوجہد وہ کر رہے ہیں اس کا نتیجہ وہی ہوگا جو ان کے پیش نظر ہے۔ انجلس کے نظریہ کی رو سے یہ امر بالکل یقینی ہے کہ اشتمالیوں کی جدوجہد کے واقعی نتائج ان متوقع نتائج سے بہت مختلف ہوں جنھیں پیش نظر رکھ کر یہ تحریک شروع کی گئی تھی یعنی اشتمالی تحریک بالآخر اشتمالیت کے قیام پر نہیں بلکہ کسی ایسے نظام کے قیام پر منتہی ہوگی جو مارکس اور انجلس کے تصور کردہ نظام سے بہت مختلف ہوگا۔ اگر ایسا ہے اور انجلس کے نظریہ کی بنا پر ایسا ہی ہو سکتا ہے تو پھر اشتراکی نظام قائم کرنے کی یہ ساری جدوجہد لاطائل ہے کیونکہ ہمیں پہلے ہی سے معلوم ہے کہ اس کا نتیجہ پیش نظر مقصد سے بہت مختلف ہوگا عجیب بات یہ ہے کہ انجلس کے اس صاف بیان کے باوجود کہ انسانی تاریخ

میں متوقعہ نتائج کبھی بر آمد نہیں ہوتے ہیں، مارکسیت اس امر کا دعویٰ کرتی ہے کہ اشتمالیت کی کامیابی ایک ناگزیر تاریخی وجوب ہے یعنی اشتمالی نظام بہر حال دنیا میں قائم ہو کر رہے گا کیونکہ تاریخی حالات و واقعات کا ناگزیر تقاضا یہی ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ نظام سرمایہ داری اپنے عروج و منتہا کو پہنچ چکا ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس نظام کے اندر سے اس کی ضد پیدا ہو کر اسے برباد کر ڈالے۔ غرضیکہ ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ مختلف افراد اور جماعتوں کی خواہشات اور ارادوں کے تصادم کی وجہ سے وہ نتائج کبھی بر آمد نہیں ہوتے ہیں جن کا حصول افراد اور جماعتوں کے پیش نظر ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ہم جن ارادوں اور مقاصد کو لے کر کھڑے ہوئے ہیں وہ بہر حال کامیاب ہو کر رہیں گے۔ تضاد بیانی اور خیالات کے الجھاؤ کی اس سے زیادہ بھی ہوئی اور کونسی مثال ہو سکتی ہے۔

مارکسیت کے بالمقابل تاریخ کے تغیرات و انقلابات کا اسلامی نظریہ اس قسم کے تضادات سے پاک ہے۔ اسلام نے یہ دعویٰ کبھی نہیں کیا کہ چونکہ اس کا پیش کردہ نظام زندگی سب سے بہتر اور اس کے اصول اور طریقِ کار حقیقت پر مبنی ہیں لہٰذا وہ تاریخی واقعات کی ناگزیر رفتار سے خود بخود دنیا کے دیگر ادیان پر غالب آ جائے گا۔ گویا کہ اس کی کامیابی تاریخ انسانی کے ارتقائی عمل کا ناگزیر نتیجہ یا ایک تاریخی وجوب (Historical Necessity) ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے انسان کے افعال انفرادی اور اعمال اجتماعی میں جبر کا کوئی عنصر نہیں ہے یعنی انسانیت کسی خاص دور یا کسی عہد میں کسی خاص طریق فکر اور طریق عمل کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں ہے۔ البتہ اپنے آزاد اختیار اور ارادہ سے جس عقیدہ اور جس عمل کو وہ اپنے لئے پسند کرے گی اس کے اثرات لازمی طور پر مترتب ہوں گے اور اس کی کامیابی یا ناکامی کا تعین کریں گے۔ وہ کائنات کو سعی و عمل کا ایک وسیع میدان قرار دیتا ہے اور یہاں کی کامیابی کو سعی و تدبیر کی شرط سے مشروط کرتا ہے۔ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (انسان کے لئے بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے جس کی وہ کوشش کرے)، دنیا میں ہر گروہ کے لئے، ہر فرد کے لئے، اور ہر عقیدہ کے لئے خواہ وہ حق ہو یا باطل کامیابی کی راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ یہاں تک کہ جو شخص گمراہی اور فساد کی راہ اختیار کرتا ہے وہ بھی اپنے سعی و عمل کے مطابق کامیابی حاصل کر سکتا ہے اور کائنات کی کوئی قوت اس کی راہ میں مزاحم نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی تخلیق کچھ ایسی

فطرت پر عمل میں آتی ہے کہ اس کی وسیع گود میں ہر سعی کے لئے راہ ہموار ہو جاتی ہے اور ہر عمل کا راستہ آسان ہو جاتا ہے خواہ وہ سعی بجائے خود سعیٔ غلط اور وہ عمل عمل غیر صالح ہو غرضیکہ کائنات میں کسی حرکت اور کسی عمل کے لئے مزاحمت نہیں پائی جاتی ہے۔ عدم مزاحمت اس کا بنیادی قانون ہے البتہ کسی فرد یا گروہ کو جو خود قدم نہ اٹھائے کائنات آپ ہی آپ کامیابی نہیں عطا کرتی ہے محض خلوص نیت، دعائیں اور آرزوئیں، خواہ وہ مومن کی ہوں یا کافر کی اسے کامیاب نہیں کر سکتی ہیں جب تک عمل کی طاقت اس کے پس پشت نہ ہو لیکن اہل ایمان اور صالحین کے لئے خالق کائنات نے یہ گنجائش رکھی ہے کہ اگر وہ سعی و عمل کے قانون کے مطابق کام کریں اور اپنے مقصد کے لئے ابتدائی قدم (Initiative) اٹھائیں تو کائنات کی تمام قوتیں ان کی مساعدت کرنے لگتی ہیں اور محض عدم مزاحمت پر اکتفا نہیں کرتی ہیں۔ مگر یہ مساعدت حرکت و اقدام اور سعی و عمل کے ساتھ مشروط ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی صالح گروہ زمین پر حق کے لئے جدوجہد نہ کر رہا ہو اور پھر بھی کائنات کی قوتیں محض اس لئے اس کا ساتھ دینے لگیں کہ وہ صالح ہے۔ بلکہ جدوجہد کی ابتدا اہل ایمان کی طرف سے ہونی چاہئے تب جا کر قوائے فطرت اس کے لئے سامان امداد بہم پہنچائیں گے۔ اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰہَ یَنْصُرْکُمْ "اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو اللہ بھی تمہاری مدد کریگا" اس آیت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فطرت کائنات اس امر کی متقضی ہے کہ کوئی گروہ قیام حق کے لئے کھڑا ہو اور جب ایسا کوئی گروہ نمودار ہوتا ہے تو فطرت اس کے لئے سر و سامان کامیابی بہم پہنچاتی ہے۔ آیت کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مافوق الفطرت ذرائع سے اُن لوگوں کی مدد کرتا ہے جو اس کے اصول و قوانین کے مطابق دنیا کو بدلنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے اپنے جان و مال کی بازی لگاتے ہیں بلکہ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ خالق کائنات نے فطرت کائنات کچھ اس طرح بنائی ہے کہ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد اور اس کی روحانی تمناؤں کے ساتھ محض غیر جانبداری، بے تعلقی اور عدم مزاحمت کا رویہ نہیں اختیار کرتی ہے بلکہ ایجاباً ان مقاصد اور تمناؤں میں اس کی شریک ہے[1] اور ہر ہر قدم پر اس کی امداد و معاونت کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر کائنات خود اور اس کی

---

[1] حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی گروہ صالح ہو ہی نہیں سکتا ہے جب تک وہ مقصد حق کے لئے جدوجہد نہ کرے کیونکہ صلاحیت نام ہے حرکت کا، عمل کا، کشمکش اور تصادم سے مقابلہ کرنے کا۔ نہ کہ جمود اور بے عملی کا۔

تمام قوتیں اخلاقی مقاصد کی تکمیل میں دن رات لگی ہوئی ہیں اور جب انہیں اس کام میں زیادہ تیزی اور سرگرمی سے منہمک ہو جاتی ہیں اور اپنے مددگار انسانوں کو قوت بہم پہنچاتی ہیں۔ کائنات اور انسان دونوں کا مقصد حیات ایک ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کائنات مجبور ہے اور اس مقصد کے سوا کوئی غلط مقصد نہیں اختیار کر سکتی ہے۔ انسان آزاد ہے اور بسا اوقات اپنی آزادی سے غلط مقاصد کا انتخاب کرتا ہے۔ پھر جب وہ اپنی غلطی کو محسوس کر کے صحیح مقصد زندگی کو پالیتا ہے۔ تو انسان اور کائنات روحانی حیثیت سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور مشترکہ طور پر باہمی تعاون کے ساتھ اُن مخالف قوتوں کے خلاف جد وجہد کرتے ہیں۔ جو غلط مقاصد کے لئے سرگرم عمل ہیں۔ البتہ جب اہل ایمان کا کوئی گروہ مقصد حق کے لئے جان نثاری کا ثبوت نہیں دیتا ہے اور میدان عمل ان قوتوں کے لئے خالی چھوڑ دیتا ہے جو مقصد باطل کے لئے سرگرم کار ہیں تو اللہ کے قانون سعی و عمل کے مطابق کامیابی اور فتح اس غیر صالح گروہ کو حاصل ہوتی ہے جو اپنے مقاصد کی راہ میں سعی و جہد کرتا ہے۔ ایسی صورت میں کائنات کی قوتیں اس گروہ کی مزاحمت تو نہیں کرتی ہیں کیونکہ ان کا بنیادی قانون عدم مزاحمت ہے لیکن ایجاباً اس کی کوئی مساعدت بھی نہیں کرتی ہیں یعنی اگر وہ گروہ اپنے مقاصد میں ثابت قدم رہتا ہے اور ان کے لئے صحیح تدابیر و وسائل اختیار کرتا ہے تو اسے کامیابی ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مقصد کے حصول میں کوتاہی کی یا غلط تدابیر اختیار کیں تو کامیابی اس کے حصے میں نہیں آتی ہے۔ لیکن بہرحال خدا کا قانون یہی ہے کہ جو گروہ جس مقصد کے لئے اٹھے گا۔ اور ہاتھ پیر مارے گا اس کے لئے کامیابی کی راہ کھلی ہوئی ہے خواہ اس کا مقصد خالص دنیوی اور غیر اخلاقی ہو۔

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا

جو شخص دنیا کے منافع کے لئے جلدبازی کرتا ہے ہم اس کے لئے جلدی کر دیتے ہیں جہاں تک ہم چاہتے ہیں پھر ہم اس کے لئے جہنم کی آگ تیار کرتے ہیں جس میں وہ ذلیل و خوار ہو کر جلتا ہے۔ اور جو شخص آخرت چاہتا ہے اور اس کے لئے کوشش کرتا ہے وہ کامیاب ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ مومن بھی ہو۔

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں کامیابی کیسے حاصل ہو گی۔ جب دنیا میں دو گروہ

مساوی قوت اور مساوی عقل و شعور کے ساتھ اپنے اپنے مقاصد کے لئے جدوجہد کر رہے ہوں لیکن ایک گروہ کا مقصد ایمان واخلاق کے منافی اور دوسرے کا مقصد عین مقتضائے ایمان و اخلاق ہو۔ مارکسیت کے اصول کے مطابق ان دونوں کے تصادم کے نتیجہ کی کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی ہے محض وقتی حالات واسباب کی مساعدت اور مادی قوت آخری نتیجہ پر موثر ہوں گے کیونکہ یہاں دو گروہ متصادم اغراض و مقاصد لیکر کھڑے ہوتے ہیں اور ان کے تصادم کا نتیجہ تاریخی اتفاقات و حوادث پر ہے لیکن اسلام نہایت زور پر دعویٰ کرتا ہے کہ اگر مومنین صالحین کا ایک گروہ خالصتہً اخلاقی مقاصد کے لئے نظام حق کے قیام کی جدوجہد کر رہا ہو تو اس کی کامیابی بالکل یقینی ہے اور محض طبعی اسباب وعوامل یا مادی سروسامان اس کی کامیابی یا ناکامی پر موثر نہ ہونگے۔ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (ان لوگوں سے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک عمل کئے اللہ تعالیٰ یہ وعدہ فرماتا ہے کہ وہ انہیں زمین پر اپنا خلیفہ بنائے گا جس طرح ان سے قبل کے لوگوں کو اس نے اپنا خلیفہ بنایا تھا) اس آیت میں اہل ایمان سے اللہ کا وعدہ قطعی اور غیر مشتبہ ہے یعنی اگر کوئی گروہ ایمان اور عمل صالح کے مقتضیات کو پورا کرے اور اپنی طرف سے سعی و تدبیر کی کوئی کوتاہی نہ کرے تو اس کی کامیابی محض اس بنا پر مشتبہ نہ ہوگی کہ اسباب مادی یا کثرت تعداد کے لحاظ سے مقابل جماعتیں اس پر فوقیت رکھتی ہیں۔ بلکہ مقابل قوتیں کتنے ہی زبردست آلات واسباب سے مسلح ہوں۔ کامیابی بہرحال اسی گروہ کو ہوگی۔ جو اپنے قومی، طبقاتی اور دنیوی مفادات کے لئے نہیں بلکہ عالم انسانی کی اخلاقی فلاح کے لئے مصروف جدوجہد ہو۔ اس کی وجہ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ کائنات عالم اپنے ظاہری طبعی وجود کے باوصف بالآخر قوانین اخلاق کی محکوم ہے اور اسکی فطرت انسان کے اخلاقی مقتضیات اور روحانی مطالبات سے ہم آہنگ ہے اسی لئے اس میں جو ظاہری اور مخفی قوتیں کارفرما ہیں وہ سب اس کی منتظر رہتی ہیں کہ کوئی گروہ انسانیت کے اخلاقی جذبات اور روحانی امنگوں کو لیکر عرصۂ وجود پر نمودار ہو تو وہ اسکی طرف دست تعاون دراز کرے لیکن جب باوجود انتظار و امید کے کائنات کسی ایسے گروہ کی آمد سے مایوس ہو جاتی ہے تو وہ مجبور ہو کر عالم انسانیت کی ان مقابل جماعتوں کے سپرد جو دنیا کی سرداری اور پیشوائی کیلئے مصروف کشمکش رہتی ہیں کامل جانبداری کے ساتھ ان کو کامیاب کرا دیتی ہے اور پھر بالآخر اس کشمکش سے وہی جماعت کامران و فتحمند نکلتی ہے جو طبعی اسباب، مادی وسائل اور اہلیت کار کے لحاظ سے برتر ہوتی ہے

بابِ ہفتم

اسلام اور جدلی عمل

جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں ثابت کر چکے ہیں، جدلی عمل کے متعلق مارکس اور ہیگل کا یہ ادعا بالکل غلط ہے کہ اس عمل کا نتیجہ ہمیشہ ایک بہتر وحدت کے قیام میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اضداد کی مصالحت سے ایک نئی ترکیب وجود پذیر ہوتی ہے جس میں دونوں کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں۔ تاریخ کی شہادت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اکثر و بیشتر صورتوں میں جب کسی تصوّر کے اندر سے اس کا عدو یا مخالف ظاہر ہوتا ہے تو وہ اس تصوّر کو بالکل فنا کر دیتا ہے۔ اسی طرح ہر سیاسی، معاشی اور عقلی تحریک جب ارتقار کی ایک خاص منزل پر پہنچ لیتی ہے تو اس کے بطن سے بعض مخالف قوتیں نمودار ہو کر اس تحریک کا وجود بالکل مٹا دیتی ہیں اور ایک نئی تحریک کی شکل میں ظاہر ہو کر خود اس کی جگہ لے لیتی ہیں۔

فطرت کے اسی قانون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ	اگر اللہ تعالیٰ بعض انسانوں کو بعض کے ذریعہ سے
لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ۔	دفع نہ کر دیا کرے تو زمین پر فساد پھیل جائے۔

یاد رہے کہ یہاں الناس کا لفظ جماعت، قوم یا گروہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ افراد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نہ صرف لفظ الناس کا استعمال بلکہ سیاقِ عبارت بھی اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

---

[1] قرآن مجید میں ایک اور جگہ ارشاد ہوا ہے، وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا۔ یعنی اگر اللہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعہ سے دفع نہ کرتا رہتا تو عبادت گاہیں مسمار ہو جاتیں۔

مذکورہ بالا آیت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جماعت کے غلبہ و اقتدار کو ہمیشہ باقی نہیں رکھتا۔ بلکہ ایک معین مدت کے بعد اس کے خلاف ایک دوسری جماعت کھڑی کر دیتا ہے جو اس کے اثر و رسوخ کو مٹا کر دنیا میں اپنا غلبہ قائم کرتی ہے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی قوم یا جماعت سے بذات خود کوئی دشمنی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کے اقتدار اور اثر و رسوخ کو خواہ مخواہ مٹانے اور برباد کرنے پر آمادہ ہو جائے اگر ایسا ہوتا تو وہ پہلے اس جماعت یا قوم کو حصولِ اقتدار کا موقع ہی کیوں دیتا۔ خدا کو کسی قوم یا جماعت[؎] سے من حیث القوم یا من حیث الجماعت خصومت نہیں ہے کہ وہ اس کو برباد کرنے کی غرض سے ایک نئی قوم یا جماعت کو وجود میں لائے اور کچھ مدت کے بعد اس کے ساتھ بھی یہی عمل کرے۔ یہ چیز اس کے قانونِ عدل کے منافی ہوگی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی اس سنت کی تعبیر بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ جب وہ کسی جماعت کو زمین پر تمکن عطا فرماتا ہے اور اس کو سرفرازی اور برتری کی نعمتوں سے نوازتا ہے تو وہ ایسا اس لئے کرتا ہے کہ وہ جماعت ایک خاص طرزِ زندگی کی حامل ہوتی ہے اور ایک مخصوص فلسفۂ حیات کی نمائندگی کرتی ہے جو اس میں اور دوسری جماعتوں میں وجہِ امتیاز ہوتا ہے۔ پھر جب مرورِ ایام سے یہ جماعت ان اصولوں سے منحرف اور اس فلسفۂ حیات سے روگرداں ہونے لگتی ہے جنہوں نے دوسروں پر اس کی برتری اور فضیلت قائم کی تھی۔ یا ان اصولوں کی روح مردہ ہو جاتی ہے جنہیں یہ جماعت لے کر اٹھی تھی۔ اور اس فلسفۂ حیات میں تازگی کی جگہ پژمردگی اور حرکت و زندگی کی جگہ جمود اور ٹھہراؤ پیدا ہونے لگتا ہے جس کی قوت سے وہ دنیا میں ابھری تھی۔ تو خداوند تعالیٰ ایک نئی قوم کو نئے اصولوں اور نئے طرزِ زندگی کا حامل بنا کر پہلی جماعت کے مقابلہ میں کھڑا کر دیتا ہے اور کچھ عرصہ کی کشمکش اور مقابلہ کے بعد یہ نئی قوم غالب و فتحمند اور پہلی جماعت شکست خوردہ و مغلوب ہو جاتی ہے۔ اگر اس عمل کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ روحِ حیات کی تجدید نہ کرے اور کسی جماعت کے اثر و اقتدار کو ایک غیر معین مدت تک قائم رہنے دے، خواہ اس کے اصول مسخ ہو چکے ہوں اور اس کا فلسفۂ زندگی اپنی حقیقت کھو چکا ہو، تو معاشرتی زندگی کا امن و سکون رخصت ہو جائے۔ دنیا کا اجتماعی

؎ قانونِ خداوندی یہ ہے:۔ اِنَّ اللّٰہَ لَمْ یَکُ مُغَیِّرًا نِّعْمَۃً اَنْعَمَھَا عَلٰی قَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِمْ۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم سے اپنی عطا کردہ نعمت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم اپنی بداعمالیوں سے اس کو خود نہ بدلے۔

نظم پارہ پارہ ہو جائے اور فساد فی الارض کی وہی صورت پیدا ہو جائے جس کی طرف فرمودۂ خداوندی میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اسی قانون کو ایک اور جگہ قرآن یوں بیان فرماتا ہے وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ (اور ہر قوم کے لئے ایک معین وقت ہے جب یہ وقت آ جاتا ہے۔ تو نہ ایک منٹ ادھر دیر ہو سکتی ہے اور نہ ایک منٹ اُدھر) آخر یہ کیوں ہے۔ کہ ہر قوم کے لئے ایک معین مدت حیات ہے جس کے بعد اس کا اقتدار و تسلط اس سے چھن کر کسی دوسری قوم کے حوالہ کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ہر قوم ایک خاص نظام تمدن کے حامل کی حیثیت سے دنیا پہ حکمرانی کرتی ہے۔ پھر جس طرح افراد کی پیروی اور ضعف کا ایک وقت آتا ہے: اسی طرح ہر تمدنی نظام بھی ایک خاص مدت کے بعد شباب کی تازگی اور قوت سے محروم ہو کر انحطاط و زوال میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ افراد انسانی کی طرح جب وہ اپنی عمر طبیعی کو پہنچ جاتا ہے۔ تو اس پہ بھی موت طاری ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ تمدن پہ موت کا طاری ہونا بجز اس کے اور کیا معنی رکھتا ہے کہ جو قوم اس کی حامل ہو اسے موت آ جائے۔ لیکن قوموں کو اس معنی کر کے کبھی موت نہیں آتی ہے۔ کہ پوری قوم کا وجود دنیا سے مٹ جائے پس معلوم ہوا کہ قوموں کی اجل سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے جملہ افراد زمین سے معدوم ہو جائیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری کا خاتمہ ہو جائے لیکن کسی قوم کی سیاسی اور تمدنی برتری از خود زائل نہیں ہوتی جب تک کسی دوسری قوم سے اس کا تصادم نہ ہو اور وہ قوم اس کی قائم شدہ عظمت کو سرنگوں نہ کر دے۔

یہی وجہ ہے کہ بدلی عمل زیادہ تر تمدنی کشمکش کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اس طرح سے کہ ایک پرانا از کار رفتہ تمدن جس کے اصول مسخ اور بنیادیں بوسیدہ ہونے لگتی ہیں کسی تازہ دم اور جاندار تمدن سے ٹکراتا ہے جس کی اخلاقی بنیادیں زیادہ استوار اور مرکزی اصول زیادہ جاں بخش ہوتے ہیں۔ اس تصادم کا نتیجہ ہمیشہ

لہ استدراک از ناشر: یہاں مصنف کے مجمل بیان سے جن غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ ان کو مقدمۂ کتاب میں رفع کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ایک ہی ہوتا ہے یعنی وہ تمدن برباد ہو جاتا ہے جس کے اخلاقی اصول ضعیف و ناکارہ ہوتے ہیں اور وہ تمدنی نظام غالب و حکمران ہوتا ہے جس کی اخلاقی روح زندگی اور تازگی سے معمور ہو جب یہ تمدن بھی طبعی اقتضا سے ضعف و انحطاط کی منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ تو اس کی جگہ ایک اور نظام تمدن ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پھر چونکہ تمدن عبارت ہوتا ہے اپنے افراد کے مخصوص طرز زندگی اور اس فلسفۂ حیات سے جس پر وہ شعوری یا غیر شعوری طور سے عامل ہوتے ہیں اس لئے قرآن حکیم نے تمدنی کشمکش یعنی جدلی عمل کی حقیقت کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کہ اگر بعض انسانوں کو بعض دوسرے انسانوں کے ذریعہ سے دفع نہ کر دیا جائے تو زمین فساد سے لبریز ہو جائے۔

جہاں تک خود اسلامی تمدن کا تعلق ہے۔ اس کے متعلق بلا شائبہ اختلاف اور بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے۔ کہ وہ اضداد کی مکمل وحدت و ترکیب سے وجود میں آیا ہے۔ اس لئے کہ یہ نظام جن افکار و تصورات کے مجموعہ سے عبارت ہے ان میں سے کسی تصور پر اتنا غیر متوازن زور نہیں دیا گیا ہے۔ کہ وہ اپنی ضد میں تبدیل ہو جائے یا اس کی نفی ہونے لگے۔ کیونکہ جیسا کہ ہیگل نے بتایا ہے۔ کہ ہر تصور ایک خاص نوبت پر پہنچنے کے بعد اپنی ضد میں تبدیل ہو جاتا ہے یعنی اس کی کامل نفی ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اپنے پیرووں کو صاف الفاظ میں حکم دیا ہے کہ لَا تَغْلُوْا فِیْ دِیْنِکُمْ "اپنے دین میں غلو نہ کرو" کیونکہ غلو کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ جس اصول یا پہلو میں غلو کیا جاتا ہے۔ اسی کی نفی ہو جاتی ہے۔ مذہبی جزئیات و فروعات پر ایک حد مناسب سے زیادہ زور دیجئے، لامحالہ کوئی نہ کوئی اصول باطل ہو جائے گا۔ خدا کی صفات میں سے کسی ایک صفت میں یک طرفہ مبالغہ کیجئے۔ اس کی کوئی دوسری صفت مجروح ہو جائے گی۔ اسی لئے ہر اصول۔ ہر قاعدے، ہر حکم اور ہر اخلاقی ہدایت کی اسلام نے ایک خاص حد مقرر کی ہے۔ اس کے آگے بڑھو گے تو نفع کی جگہ نقصان، ثواب کی جگہ گناہ، اور خدا کی خوشنودی کی جگہ اس کی ناخوشی مول لوگے۔

دنیا کے تمام نظامات فکر و عمل اور سارے مذاہب و ادیان یکطرفہ تصورات و میلانات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا۔ کہ انہوں نے جن تصورات کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ان پر اس بے اعتدالی کے ساتھ زور دیا۔ کہ ان کی حقیقت باطل ہو گئی۔ مزید برآں انہوں نے متقابل تصورات

ومیلانات کی کوئی رعایت نہیں کی۔ کوئی امن وصلح کا نقیب بن کر آیا۔ تو اس نے امن پسندی کے بارے میں اتنا غلو برتا کہ کسی صورت میں تلوار اٹھانے اور جنگ کرنے کی اجازت ہی نہ دی۔ کسی نے انسانوں کے فطری امتیازات اور ان کی وہبی صلاحیتوں کے فرق کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ ذات پات کی تفریق اور انسانیت کی تقسیم شروع ہو گئی۔ کہیں سرمایہ کو اتنا آزاد اور بے قید چھوڑ دیا گیا کہ اس کے مظالم کی ایک دنیا فریادی ہو گئی۔ اور کہیں سرمایہ کو افراد سے بالکل سلب کر کے ریاست کی ملک قرار دے دیا گیا جس کی وجہ سے افراد کی جائز معاشی آزادی سلب ہو گئی اور ان کی حیثیت محض تنخواہ دار ملازمین کی رہ گئی۔ غرض جس مذہب یا نظام کو بنظر غور دیکھئے، معلوم ہو گا کہ غیر متوازن افکار ومیلانات کا حامل اور بے اعتدالی کا شکار ہے۔ وہ حقیقت کے کسی ایک پہلو کو پیش کرتا اور مخالف پہلوؤں سے بالکل صرفِ نظر کر لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام میں متقابل میلانات کے مابین ایک عجیب وغریب مصالحت پائی جاتی ہے۔ یہاں ہر تصور کے ساتھ اس کا مخالف بھی موجود ہے۔ اسلام دنیا میں امن وسلامتی کا پیغام لے کر آیا لیکن امن پسندی میں اس نے کبھی اس قدر غلو نہیں کیا کہ جنگ کی ضروریات سے بالکل انکار کر دیتا۔ اس نے صاف اعلان کر دیا کہ بعض حالات ومواقع پر اور بعض مقاصد کے لئے جنگ اتنی ہی ضروری ہے جتنا عام حالات میں امن ضروری ہے۔ اس نے فتنہ وفساد کو مٹانے کی غرض سے اپنے پیرودں کو حکم دیا کہ اس وقت تک جنگ کرو جب تک فتنہ وفساد کا سر کچل جائے۔ وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ۔ یہ اس بات کا اعلان ہے کہ خاص خاص صورتوں میں قیامِ امن کے لئے جنگ وجدل ضروری اور ناگزیر ہے۔ وہ امن کا اتنا شیدائی نہیں ہے کہ کسی صورت میں جنگ کو روا ہی نہ رکھے۔ اگر وہ ایسا کرتا تو نتیجہ یہ ہوتا کہ امن کبھی قائم نہ ہوتا یعنی خود تصورِ امن کی نفی ہو جاتی۔

اسلام نے قتل کو ممنوع اور شدید ترین معصیت قرار دیا۔ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ (اور کسی نفس کو قتل نہ کرو بجز اس کے کہ ایسا قتل خدا کے قانون کے بموجب ہو)۔ لیکن اسی قتلِ نفس کو قصاص کی صورت میں نہ صرف جائز کیا۔ بلکہ لازم قرار دیا۔ اور اس پر اصرار کیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے۔ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّاُولِي الْاَلْبَابِ (اور اے وہ لوگو جو عقل سے بہرہ ور ہو قصاص میں تمہارے

لئے زندگی ہے، ان دو متضاد تصورات کو سامنے رکھیئے۔ اول یہ کہ قتلِ نفس ایک جرم شدید ہے۔ دوسرے یہ کہ قتلِ نفس ایک ضروری فعل ہے اور اسی میں تمہارے لئے زندگی ہے۔ اب خود ہی فیصلہ کیجئے کہ اسلام نے دو متضاد احکام دیتے ہوئے کس خوبی سے ان میں مصالحت کی ہے۔

اسی طرح اگرچہ اس نے اپنے پیروؤں کو عفو و درگزر کی تلقین کی ہے، مگر ساتھ ہی انسان کے جذبۂ انتقام کی بھی رعایت ملحوظ رکھی اور صاف کہہ دیا کہ عفو بہتر ہے۔ لیکن اگر تم انتقام پر اپنے تئیں مجبور پاؤ تو انتقام بھی لے سکتے ہو بشرطیکہ اتنی ہی زیادتی کرو جتنی زیادتی تم پر کی گئی ہے فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ۔ یہاں بھی عفو و درگزر اور انتقام، دو متضاد تصورات ہیں۔ اگر عفو میں غلو کیا جائے تو ظالموں اور شریروں کو عقوبت کا کوئی خوف دامن گیر ہی نہ ہوگا۔ اور ان کا ظلم اور ان کی شرارت بے پناہ ہو جائے گی۔ اگر انسان کے جذبۂ انتقام کی روک تھام نہ کی جائے تو دنیا میں بے امنی اور خونریزی کا بازار گرم ہو جائے گا۔ اسلام نے ان دو متضاد تصورات میں اس طرح مصالحت کی کہ عفو و درگزر کو ایک مستحسن اور قابلِ انعام فعل قرار دیا۔ اور اسے اخلاق کے اعلیٰ مدارج میں شمار کیا۔ دوسری طرف انتقام کی رعایت بھی رکھی کہ اگرچہ یہ کوئی مستحسن فعل نہیں ہے لیکن مجبوری کی صورت میں انتقام لے سکتے ہو بشرطیکہ زیادتی نہ کرو۔ اگر زیادتی کروگے تو سزا کے مستحق ہوگے۔

پھر اسلام نے خدا کا جو تصور پیش کیا۔ اس میں بھی اضداد کی یہ وحدت و ترکیب اسی طرح نمایاں ہے۔ یہودی مذہب میں خدا کا تصور ایک ایسے فرمانروا کا تصور تھا جس کی خوشنودی اور رضامندی کا کوئی قانون نہ ہو، جس کے غیظ و غضب کا کوئی معقول سبب نہ ہو، جو دفعتہً جوش میں آکر انعام و رحمت کی بارش کر دے اور پھر یکایک غصہ میں آکر بلاوجہ تباہ و برباد بھی کر ڈالے۔ بحیثیت مجموعی یہودیت میں خدا کے جلال اور غضب کا پہلو اتنا غالب تھا کہ جمال و رحمت کا پہلو نظروں سے بالکل اوجھل ہو گیا تھا۔ عیسائیت میں اس میلان کے برخلاف خدا کی رحمت و مہربانی کا تصور غالب اور اس کے غضب و انتقام کا تصور اتنا ہلکا تھا کہ انسان کے دل سے سزا کا خوف اور خدا کی ناخوشی کا ڈر بالکل جاتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ عیسائیت نے خدا کو باپ کا لقب عطا کیا جس کا مقصود یہ تھا کہ جس طرح باپ اپنے بچوں کے لئے بہرحال شفیق

ہوتا ہے خواہ وہ اچھے ہوں یا برے۔ اسی طرح خدا اپنے بندوں کے لئے رحیم و کریم ہے بلالحاظ اس کے کہ ان کے اعمال کیسے ہیں۔ مگر ان دونوں کے برعکس اسلام نے دو متضاد تصورات یعنی رحمت اور غضب کے درمیان کچھ اس طرح توازن قائم کیا ہے کہ مسلمان کے دل سے نہ خدا کے قانونِ مکافات کا خوف دور ہوتا ہے۔ اور نہ رحمت و بخشش اور عفو کی امید اس کا دامن چھوڑتی ہے اور یہی وہ درمیانی کیفیت ہے جس کو حضورِ رسالت مآب نے عین ایمان کی حالت قرار دیا ہے۔ اِنَّمَا الْاِیْمَانُ بَیْنَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ۔ (ایمان خوف اور امید کے درمیان ہے)، ایمان کی کسوٹی ہی یہ ہے کہ آدمی خدا کی صفتِ انتقام و قہاریت سے بے خوف بھی نہ ہو اور اس کی رحمت کا امیدوار بھی رہے۔

غرض اسلامی تعلیم کے جس پہلو پر نظر کرو گے متضاد تصورات اور متصادم میلانات کو اس میں سمویا ہوا پاؤ گے۔ صحیح معنی میں اسلامی زندگی بسر نہیں ہو سکتی جب تک کہ مسلمان اپنے عمل کی وحدت میں ان اضداد کو حل نہ کر لے۔ اور یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے مسلمانوں کو امتِ وسطیٰ کے لقب سے سرفراز فرمایا ہے وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ۔ (اور اسی طرح ہم نے تمہیں امتِ وسط بنایا ہے تاکہ تم ساری دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو)۔ وسطیٰ کے لفظی معنی "درمیانی" کے ہیں۔ لہٰذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مسلمان ایک ایسی امت ہیں جو ٹھیک ٹھیک عدل کے طریقہ پر ہے۔ اگر ہیگل کی اصطلاح استعمال کی جائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ امت اضداد کے درمیان پلڑا برابر رکھتی ہے یعنی ہر تصور پر ٹھیک اسی حد تک زور دیتی ہے جہاں تک اس کی نفی نہ ہو۔

جہاں وہ مقام آیا اور اس کے قدم رک گئے۔ اسی لئے کوئی فعل خواہ وہ کتنا ہی مستحسن کیوں نہ ہو اگر حدِ مقررہ سے متجاوز ہو جائے تو اسلام کی نظروں میں ناپسندیدہ اور قابلِ مواخذہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً روزے سے زیادہ مسلمان کے لئے اور کس فعل کو فضیلت حاصل ہو سکتی ہے لیکن اگر کوئی شخص سال بھر مسلسل روزے رکھا کرے تو وہ پیغمبر کے حکم امتناعی کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ ماں باپ کی خدمت و محبت سے بڑھ کر سعادت اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر یہی محبت مسلمان کو حق پرستی اور ادائے فرض سے روک دے تو یہی چیز اسلام کی نگاہ میں جرم ہو جائے گی۔ اس طرح کی اور بے شمار مثالیں پیش کی

جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل خدا اور رسول کے نزدیک پسندیدہ بھی ہے اور وہی فعل جب اپنے جائز حدود سے متجاوز ہو جاتا ہے تو خدا اور رسول کی ناخوشی اور ناراضگی کا موجب بھی ہو جاتا ہے۔ یوں اسلامی نظام میں متخالف تصورات اور متضاد میلانات کو ایک ناقابلِ تحلیل وحدت میں سمو دیا گیا ہے۔ اور اس طرح وہ امتزاجِ اضداد اور تحفظِ اقدار جس کا ذکر ہیگل نے کیا ہے کسی جدلی عمل کے بغیر اسلام میں واقع ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظام سے باہر یہ چیز کہیں نہیں پائی جاتی۔

اسلامی نظام کی اسی خصوصیت کا نتیجہ ہے کہ اس میں زمانہ کی ہر تحریک سے تھوڑی یا بہت مماثلت ضرور ملتی ہے۔ مثلاً اسلام میں بہت سی چیزیں جمہوریت سے مشابہ ہیں۔ اسلامی اخوت اور مساوات میں انتہائی جمہوری شان پائی جاتی ہے۔ اسلامی نظامِ حکومت اس معنی کر کے جمہوری ہے کہ اس کا صدر یعنی خلیفہ اپنی جماعت کا منتخب کردہ ہوتا ہے۔ جمہوریت کی طرح اسلام نے بھی جماعت کے ہر شخص کو خلیفہ اور اس کے انتظام پر آزادانہ تنقید کا حق دیا ہے۔ اسی طرح اسلام کے بعض اصول اشتراکی تحریک سے بھی ملتے جلتے ہیں۔ وہ اس لحاظ سے اشتراکیت کا ہم نوا ہے کہ دولت کے سمٹاؤ کو روکتا ہے۔ اور اسے پھیلانا چاہتا ہے۔ اسی غرض سے اس نے زکوٰۃ فرض کی ہے سُود کو ممنوع قرار دیا ہے اور اپنے قوانینِ وراثت میں اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ دولت جہاں تک ممکن ہو ایک وسیع حلقہ میں تقسیم ہو۔ ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اسلام میں کسی حد تک آمریت کی شان بھی جلوہ گر ہے۔ اسلامی نظامِ حکومت میں خلیفہ اپنی مجلسِ شوریٰ کی رائے کا پابند نہیں ہے۔ اسے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اگر ضروری سمجھے تو مجلسِ شوریٰ کی اکثریت کی رائے کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے اور یہ حق کسی مسلمان کو نہیں پہنچتا کہ وہ خلیفہ کے کسی جائز حکم سے محض اس لئے سرتابی کرے کہ یہ حکم مجلسِ شوریٰ کی اکثریت کے فیصلہ کے مطابق نہیں ہے۔ اسی طرح تمدنی اور معاشرتی امور میں مسلمان قرآن و حدیث کے فیصلہ کا پابند رہنے۔ جو بات قرآن و حدیث سے صریحاً ثابت ہے اس پر مسلمان کو آزادانہ غور و فکر کی اجازت نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرآن و حدیث کا یہ حکم غلط ہے۔ البتہ اس حکم کی صحت پر ضرور غور کر سکتا ہے آمری نظام کی طرح اسلام میں بھی عوام الناس کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ تمدنی اور معاشرتی

امور و مسائل میں اکثریت کے فیصلہ پر چلیں یا ان امور میں بطور خود جو رائے چاہیں قائم کریں جمہوری نظام کے برخلاف اسلام نے انسانی فکر کو مطلقاً آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس کے لئے راہیں مقرر کر دی ہیں جن سے الگ ہو کر سوچنا اور فکر کرنا اسلام سے بغاوت کرنے کے مترادف ہے۔ اس کا یہ پہلو آمریت سے اچھا خاصہ مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

اسلامی نظام کی یہی خصوصیت ہے جس کے باعث مرعوب ذہنیت رکھنے والے مسلمانوں نے ہر زمانہ میں اس کو عصری تحریکات کی قبا پہنانے کی کوشش کی اور کسی حد تک کامیاب بھی رہے۔ ان کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ خود یہ نظام متضاد عناصر کی وحدت و ترکیب پر قائم ہے جس کی وجہ سے دنیا کی ہر بڑی تحریک سے اس کی مشابہت کا ثبوت فراہم کیا جا سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہیگل جس چیز کو اضداد کا امتزاج Mixture of Opposites کہتا ہے، اسلام اس کا مکمل ترین نمونہ ہے۔ تمام اعلیٰ قیمتیں اس کے اندر محفوظ ہیں۔ سارے اضداد اس کی وحدت میں سموئے ہوئے ہیں۔ جملہ صداقتیں اس کی وسیع آغوش میں جمع ہیں اس لئے جب کوئی طاقتور تحریک نمودار ہوتی ہے تو اسلام سے اس کی مشابہت کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکل آتا ہے۔ کیونکہ اس نے تو پہلے ہی سے ہر ممکن تحریک کے صحیح عناصر اپنے اندر جمع رکھے ہیں۔ مگر یہ یاد رہے کہ اگرچہ اسلام ان سب تحریکوں سے تھوڑی بہت مماثلت ضرور رکھتا ہے لیکن وہ خود ان سب سے الگ اور مختلف ہے بلکہ ایک معنی کر کے ان سب کی ضد ہے۔ کیونکہ اولاً تو ہر تحریک انسانی فطرت کے کسی ایک پہلو کا اثبات کرتی ہے اور باقی تمام پہلوؤں کی نفی کر دیتی ہے۔ پھر وہ اس اثبات میں بھی اس قدر غلو سے کام لیتی ہے کہ خود اس پہلو کی نفی کر دیتی ہے جس کا اثبات کرنے کے لئے وہ تحریک اٹھی تھی۔ ان میں سے ہر تحریک کا یہی حال ہے کہ وہ فطرت کے کسی خاص پہلو کو اجاگر کر دیتی ہے۔ حتیٰ کہ فکرِ انسانی پر وہ پہلو اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے پہلو نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں مثلاً جمہوریت کو لیجئے کہ اس نے آزادی کے اصول کو اتنا ابھارا کہ اصول استناد Principles of Authority بالکل مٹ گیا۔ انفرادیت کا دور دورہ تھا۔ ہر شخص اپنا الگ معیارِ فکر قائم کرنے لگا۔ ہر کہ و مہ اپنے لئے خود سند بن گیا۔ تمدنی زندگی کے بنیادی اصول تک انفرادی خود رائی کے شکار ہو گئے۔ اس غلو نے آمریت کا دوسرا

غلبہ پیدا کیا جس نے اصول استناد کو اچھالا اور فکری اجتہاد کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ اشتراکیت نے بے قید سرمایہ داری کے مظالم پر احتجاج کیا تو شخصی ملکیت ہی کو سرے سے جرم قرار دیا۔ غرضکہ سابق ادوار اور موجودہ زمانہ کی ہر بڑی تحریک کا یہی خاصہ رہا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی نظام میں فطرت کے کسی پہلو سے بھی اعراض نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہر پہلو کو مناسب اہمیت دی گئی ہے اور کسی تصور کو اس مقام سے آگے بڑھنے نہیں دیا گیا ہے جہاں سے اس کی نفی شروع ہو جائے پھر یہ نظام ایک مکمل وحدت، یا کلیت ہے جس کا کوئی جزء، دوسرے جزء سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس سے علیحدہ ہو کر کوئی جزء، اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ ہر جزء کی قیمت اور ہر پہلو کی صداقت اسی وقت تک قائم ہے جب تک مجموعی کلیت سے اس کا رشتہ استوار ہے۔ فرداً فرداً کوئی جزء بھی صداقت کا مدعی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اسلامی نظام میں باہر سے کسی جزء کا پیوند نہیں لگایا جا سکتا۔ جو لوگ اسلام کا ڈانڈا اشتراکیت یا جمہوریت یا آمریت یا کسی اور تحریک سے ملانا چاہتے ہیں ان کی سب سے بڑی کوتاہ فہمی اور کم نظری یہ ہے کہ وہ اس کے اجزاء کو کل سے علیحدہ کر کے دیکھنا چاہتے ہیں اور اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی نظام ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جس کا ہر جزء، دوسرے اجزاء سے مربوط اور ہر پہلو دوسرے سے ہم رشتہ ہے۔ جہاں یہ ربط و ہم رشتگی ختم ہوئی۔ ہر جزء بجائے خود بے قیمت ہو گیا۔ اسلامی جمہوریت اسی وقت تک صحیح معنوں میں اسلامی جمہوریت ہے، جب تک اس میں آمریت کے صالح عناصر کارفرما ہیں۔ اسلام کی اجتماعیت اپنا حسن اصلی اسی وقت تک قائم رکھ سکتی ہے جب تک انفرادیت کے عناصر اس کے ساتھ بستہ و پیوستہ ہوں۔ اور ان میں سے کوئی جزء بھی اپنی اصلیت برقرار نہیں رکھ سکتا جب تک اس کا رشتہ اس وحدتِ کاملہ سے استوار نہ ہو جو اسلام ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کے باہر وہ امتزاجِ اضداد اور تحفظ اقدار جس کا ذکر ہیگل نے کیا ہے کیوں غیر ممکن ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کی ہر تحریک علمی ہو یا عملی، خالص غیر عقلی محرکات سے پیدا ہوتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہے۔ جذبات ہی اس میں زندگی کی حرارت پیدا کرتے ہیں اور جذبات ہی اس کی قوت و نفوذ کا حقیقی سبب ہوتے ہیں۔ اگر کسی تحریک میں سے جذباتی عنصر نکال لیا جائے تو وہ تحریک تحریک نہ رہے گی بلکہ ایک نظریہ بن کر رہ جائے گی۔ جو دماغ کو متاثر کر سکتا ہے مگر

قلب میں گھر کر جانے کی قابلیت سے محروم ہے۔ اس کے علاوہ ہر تحریک کا سرمایۂ فکر ایک یا چند مفکرین اپنے ذہنی خزانہ سے فراہم کرتے ہیں یا پھر یہ سرمایہ اجتماعی تخیلات و افکار کا فراہم کردہ ہوتا ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ دونوں مؤثرات یعنی مفکرین کی ذہنی کاوشیں اور اجتماعی محرکات مل کر تحریک کی فکری روح تعمیر کرتے ہیں۔ جہاں تک مفکرین کی انفرادی کاوشوں کا تعلق ہے یہ ظاہر ہے کہ کوئی مفکر اپنے ذہنی اور مادی ماحول سے نکل کر خالص اور بے لاگ عقل کی فضا میں پرواز نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ ہر شخص کے تفکر میں اس کے ذاتی خواہشات و میلانات کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ نیز اس کی افتادِ طبع بھی اپنے اثرات رکھتی ہے۔ اس لئے وہ جو کچھ سوچتا ہے اس میں عقلی عنصر کم اور غیر عقلی عنصر زیادہ ہوتے ہیں۔ رہے اجتماعی محرکات تو ان میں عقلی عنصر اور بھی کم ہوتا ہے۔ کیونکہ جماعت پر ہر وقت جذبات اور تعصبات کا مخفی ہیجان طاری رہتا ہے۔ اشخاص کے لئے تو پھر بھی کسی حد تک ممکن ہے کہ وہ قومی تعصبات یا ذاتی میلانات سے بالاتر ہو کر کسی مسئلہ پر فکر کر سکیں لیکن جماعت کے لئے یہ چیز بالکل غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے ذہنی مزاج میں سے تاریخی توارث یا عصری رجحان کے اثرات کو خارج کر دے۔ مذکورۂ بالا استدلال کی روشنی میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اضداد کو ہم آہنگ کر کے ایک وحدت بنانے کا عمل ایک اعلیٰ درجہ کا حکیمانہ عمل ہے جو اپنی تہ میں ایک دانشمندانہ ارادہ کا طالب ہے۔ بخلاف اس کے انسانی تحریکات، جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے غیر عقلی عناصر سے ترکیب پاتی اور جذبات کی فضا میں پرورش پاتی ہیں۔ اور قدرتاً منطقی یا فکری صحت سے ان کو بہت کم واسطہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تحریکات اور ان کے باہمی جدال سے کسی ایسے امتزاجِ اضداد کا واقع ہونا محال ہے جس میں تمام انسانی قدروں کا تحفظ ہو جائے اور کوئی قدر ضائع نہ ہو۔ یہ بات اگر حاصل ہو سکتی ہے تو صرف اس حکمت کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جو ماحول، تاریخی توارث، عصری رجحان شخصی جذبات اور اجتماعی میلانات سے یکسر پاک ہو، اور ایسی حکمت صرف ایک ماورائی ذہن ہی میں وجود پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلامی نظام اسی ماورائی ذہن کی مخلوق ہے۔

اسلام میں جدلی عمل کا سب سے نمایاں مظہر کفر و جاہلیت کے خلاف اس کی وہ ازلی کشمکش ہے جو ابتدا سے اس وقت تک جاری ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

اسلامی نظام کا اولین مقصد حیات یہ ہے کہ شر و فساد کی ان قوتوں کا استیصال کیا جائے جن سے کفر کا وجود عبارت ہے۔ دنیا کے ہر دوسرے وجود کی طرح کفر بھی اپنی ہستی کی بقاء کا آرزومند اور کشمکش حیات میں مبتلا ہے اور اس میدان میں اسلام اس کا تنہا مد مقابل اور حریف ہے۔ کیونکہ وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے کفر کی ضد ہے۔ اسلام اور کفر کے درمیان معرکہ تصادم ناگزیر ہے اور ان کی لڑائی بالفعل قائم ہے۔ یہ لڑائی دنیا کی دوسری تمام لڑائیوں پر حاوی اور ان سے مافوق ہے۔ بلکہ اور جتنی نزاعیں اور لڑائیاں ہیں ان کا سلسلہ کہیں نہ کہیں جا کر اس لڑائی سے ضرور ملتا ہے۔ کفر کی طاقتیں اسلام کے سفر ارتقاء میں مزاحم ہوتی ہیں لیکن ان کی یہ مزاحمت تو وصداقت کی سعی کمال کا سبب بن جاتی ہے جس طرح انسان کو اپنے خارجی ماحول کی مخالف قوتوں سے کشمکش کرنا پڑتی ہے اور یہی کشمکش اس کی قوتوں کو صیقل کرتی ہے جس سے بالآخر وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح اسلام بھی کفر سے جنگ آزما ہو کر اپنے قویٰ کو مضبوط اور اپنی داخلی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ کفر و اسلام کا یہ تصادم اور ان دونوں کی ازلی پیکار اسلام کی قوت حیات کی افزونی اور کفر کے ضعف و شکست پر منتہی ہوتی ہے اور اس پیکار کی وجہ سے اسلام اپنے اندرونی ارتقاء کے مراحل نسبتہً سہولت کے ساتھ طے کر سکتا ہے۔

ارتقاء کے لفظ سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اسلامی نظام میں کوئی خامی یا نقص ہے جو عمل ارتقاء کے ذریعے سے دور ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں نظری اعتبار سے تو اسلامی نظام اتنا مکمل ہے کہ اس سے زیادہ مکمل نظام کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ عملی حیثیت سے یہ نظام صرف ایک مرتبہ اپنی پوری کاملیت اور جامعیت کے ساتھ نمایاں ہوا۔ جب ریگستان عرب کی سرزمین پر جلوہ فگن ہوا تھا اور یہ پہلی مثال تھی جہاں ایک جماعت نے اپنا نصب العین عالم مثال اور نظر و فکر کی دنیا میں نہیں اسی عالم آب و گل میں حاصل کر کے ایک مادی حقیقت بنا دیا۔ تاریخ انسانی کسی دوسری مثال سے خالی ہے اور رہے گی کیونکہ دنیا میں نصب العینی حالت Ideal State کا قائم ہونا مشکل اور قائم رہنا مشکل تر ہے۔ حضور رسالتمآب اور خلفائے راشدین کے بعد کا اسلام اگرچہ نظری حیثیت سے اتنا ہی مکمل تھا لیکن عملاً اس کی جامعیت اور کاملیت ضائع ہو گئی۔ دنیا کے اور تمام نظامات

سے عملاً برتر اور بمدارج بلند ہونے کے باوجود وہ اپنی نصب العینی حالت سے بہت نیچے گر گیا۔ بات یہ ہے کہ زمانہ کے اثرات اور مسلمانوں کی غفلت و کوتاہی سے اس نظام کے بعض پہلو دب جاتے ہیں یا اس کا کوئی خاص جزو عام احساس کے دائرہ سے خارج اور اہل فکر کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس نوبت پر کفر اپنی فطری بے اعتدالی و غلو کے ساتھ اس نظام سے ٹکراتا ہے اور اس تصادم سے اسلامی نظام کا وہ پہلو جو عام نظروں سے چھپ گیا تھا پھر ابھر آتا ہے لیکن یہ پہلو اس طرح ابھرتا ہے وہ ان تمام قیود اور تحدیدات کے ساتھ ابھرتا ہے جو اسلام نے اس پر عائد کر رکھی ہیں۔ نہ کہ اس غلو اور بے اعتدالی کے ساتھ جو کفر کا خاصہ ہے۔ یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اسلام نے معاشی امور کو خاصی اہمیت دی ہے اور اس حقیقت کو ملحوظ رکھا ہے کہ معاشی نظام کی ابتری اور اقتصادی پستی خود مذہب و اخلاق کے لئے مہلک ہے۔ نظری حیثیت سے یہ عنصر اسلام میں ہمیشہ موجود رہا اور مسلمانوں کی غفلت کے باوجود اس کا غیر شعوری اثر اسلامی زندگی پر برابر مترتب ہوتا رہا لیکن صدیوں سے اسلام کا یہ پہلو مسلمان مفکرین اور مجتہدین نے بالکل فراموش کر رکھا تھا۔ اب گذشتہ دو سو برس سے جب سے مغرب نے معاشی امور کو انسان کی زندگی میں غالب اہمیت دینا شروع کی اور نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں جنہوں نے معاشی زندگی پر غیر متوازن زور دیا، اسلامی نظام کا یہ پہلو جو سطح کے نیچے دبا ہوا تھا پھر نگاہوں کے سامنے آگیا لیکن اس میں کفر کی سی بے اعتدالی اور انتہا پسندی مفقود ہے۔ معاشی زندگی کو مناسب اہمیت دینے کے باوجود کوئی مسلمان یہ یقین نہیں کر سکتا کہ محض اس زندگی کی اصلاح سے دنیا کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں گی۔ اسلام نے معاشی امور کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن انہیں اخلاقی اصولوں کا تابع رکھا ہے نہ یہ کہ اخلاق و مذہب کو معاشی امور کا تابع بنا دیا ہو۔ بہر حال کفر کا وجود اس اعتبار سے اسلام کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کشمکش کرنے سے اسلامی نظام اپنے اندرونی امکانات کو بروئے کار لاتا ہے یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک اسلامی نظام اپنی پوری کاملیت اور ہمہ گیری کے ساتھ ایک بار پھر دنیا پر نہ چھا جائے اور دوبارہ اپنی نصب العینی حالت کو نہ پالے۔

باب ہشتم

مارکس اور مذہب

گذشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مارکس نے ہیگل کے جدلی طریق کی صحت کو تسلیم کرتے ہوئے اسے مادیت پر منطبق کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسانی فکر کوئی خود مختار اور قائم بالذات فعلیت نہیں ہے۔ جو مادی ماحول سے آزاد ہو کر اپنا کام جاری رکھ سکتی ہو ہیگل کے برعکس مارکس نے انسان کے ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی تصورات کو اس کے معاشی حالات کے مظاہر قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ انسانی فکر معاشی تبدیلیوں کی تابع ہے۔

جہاں تک مذہب اور مذہبی تصورات و افکار کا تعلق ہے مارکس نے اپنے نظریہ کے ثبوت میں جتنے تاریخی شواہد پیش کئے وہ زیادہ تر یورپ کی تاریخ سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ عیسائیت سمیت یورپ کے جملہ مذاہب معاشی تغیرات سے اثر پذیر اور معاشی تبدیلیوں کے تابع رہے ہیں تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ دوسرے تمام مذاہب پر بھی یہ نظریہ راست آئے گا۔ اوّلاً یورپ کے قدیم مذاہب کو لیجئے جن میں یونان قدیم اور سلطنت روما کے مذاہب کو خاص درجہ حاصل ہے۔ یہ مذاہب حقیقی معنوں میں مذاہب نہ تھے۔ اگر ہم مذہب سے ایک ایسا نظام مراد لیں جو انسان کی اخلاقی اور تمدنی اصلاح کرنا چاہتا ہو۔ تو قدیم روما اور یونان کے مذاہب پر اس لفظ کا اطلاق مشکل ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان کو زیادہ سے زیادہ عبادات کا ایک نظام یا پرستش کے بعض مخصوص طریقوں کا ایک مجموعہ کہا جا سکتا ہے۔ انسان کی اجتماعی و اخلاقی زندگی پر چاہے ان کا اثر پڑا ہو مگر ان چیزوں سے ان مذاہب کو براہ راست کوئی ارادی تعلق نہ تھا۔

ان کا دائرۂ اثر پرستش کے بعض مخصوص طریقوں اور چند مقررہ مراسم و شعائر تک محدود تھا۔ اس دائرہ سے نکل کر انہوں نے زندگی کے دوسرے شعبوں میں مثلاً تمدن، سیاست یا معیشت پر اپنے حقوق جتلانے کی کوشش کبھی نہیں کی۔ نہ انہوں نے انسان کی اخلاقی اصلاح پر زور دیا۔ اسی لئے یونان و روما کے اخلاقی تصورات کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ اس دور کی تمدنی زندگی سے تھا۔ ایسی حالت میں معاشی زندگی کی تبدیلیوں سے ان مذاہب کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا۔ جو نظام انسان کی مادی زندگی سے بے تعلق ہو کر رہے گا اور اس کے مظاہر سے اثر پذیر ہو جائے گا۔ چونکہ قدیم یونان و روما کے مذاہب کو انسان کی عام تمدنی زندگی سے کوئی سروکار نہ تھا اس لئے تمدنی انقلابات و تغیرات سے ان مذاہب کا اثر پذیر ہونا ان کی فطرت کا عین تقاضا تھا۔ مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر مذہبی نظام خواہ اس کی فطرت کیسی ہی ہو تمدنی اور معاشی حالات کا تابع ہو جائے۔

عیسائی مذہب کے متعلق یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے انسان کی اخلاقی اصلاح کو اپنا مطمح نظر قرار دیا لیکن یہاں بھی مارکس کا نظریہ اس لحاظ سے غلط معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت کا ظہور معاشی قوتوں کا رہین منت تھا۔ مارکس کا خیال تو یہ ہے کہ ہر بڑی تحریک، خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی، معاشی اسباب سے وجود میں آتی ہے لیکن عیسائیت کے ابتدائی دور پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں کوئی معاشی انقلاب یا رد و بدل ایسا نہیں ہوا تھا جسے عیسائیت کی پیدائش کا سبب قرار دیا جا سکے۔

اس کے بعد جب عیسائیت اور اس کے مذہبی اور اخلاقی تصورات سترہویں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سرمایہ داری نظام کی اٹھتی ہوئی طاقت سے نبرد آزما ہوئے اور اس کشمکش میں انہیں شکست ہوئی جس کے نتیجہ میں یورپ کے اخلاقی تصورات اور مذہبی افکار پر ایک انقلاب طاری ہو گیا۔ اور ہر جگہ وہی اخلاقی اقدار رائج ہو سکے۔ جو سرمایہ داری نظام کی فطرت سے مطابقت رکھتے تھے، تو اس شکست کے بھی بعض ایسے اسباب تھے جن کا اطلاق دوسرے مذاہب پر نہیں ہو سکتا۔ مارکس جو قدرتاً اپنے ماحول اور اپنی تاریخ سے متاثر تھا۔ عیسائیت کا انجام دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہر اس مذہبی نظام کا یہی انجام ہو گا۔ جو معاشی حالات سے ٹکرائے گا۔ مارکس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عیسائی مذہب نے انسان کی اخلاقی زندگی کو

سنوارنے کی کوشش تو ضرور کی۔ لیکن یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ انسان کی اخلاقی زندگی کو اس کی مادی زندگی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے اپنے نظام میں انسان کے مادی حوائج اور اس کے فطری داعیات کی کوئی رعایت نہیں کی ہیگل کے فلسفہ کی طرح اس کی بنیاد مجرد افکار پر رکھی گئی تھی یعنی ایک ایسی فکر جس میں مادی احوال اور خارجی حالات کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے۔ اس طرح زندگی کے ٹھوس حقائق سے گریز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ جونہی اس نظام کا سامنا زندگی کے تبدیل پذیر واقعات سے ہوا اس کی یہ کمزوری پورے نظام کے ضعف و انحطاط کا سبب بن گئی۔ جو نظام انسانی زندگی کو ایک کُل کی حیثیت سے نہیں دیکھتا اور اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء سے علیحدہ کر کے یہ کوشش کرتا ہے کہ صرف چند مخصوص شعبوں پر سارا زور صرف کر دے اور باقی شعبوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دے وہ ایک ایسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے جو بالآخر اس کی ہلاکت کا باعث ہو جاتی ہے کیونکہ وہ جن شعبوں کو آزاد اور مطلق العنان چھوڑ دیتا ہے انہیں کے اندر بغاوت کے جراثیم پیدا ہوتے ہیں۔ اور پھیل کر ان شعبوں سے بھی اس کا اثر و اقتدار زائل کر دیتے ہیں جنہیں اس نے اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ کامیابی ہمیشہ اسی نظام کے حصّہ میں آتی ہے جو بیک وقت زندگی کی ہر شاخ اور تمدن کے ہر شعبہ پر اپنا اثر جماتا ہے اور سب کو ایک مرکزی اقتدار کے تحت لا کر مرکز پر خود قابض ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس نظام کی مخالف قوتوں کو کہیں پناہ نہیں ملتی کہ وہ اس کے خلاف سر ابھار سکیں۔

عیسائیت نے یہیں سب سے بڑی ٹھوکر کھائی۔ اس نے سیاسی اقتدار اور معاشی کاروبار کو اپنے دائرۂ اثر سے خارج کر رکھا اور زندگی کے ان اہم شعبوں پر اپنی مرکزیت قائم کرنے سے اجتناب کیا، بلکہ اس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ میری سلطنت اس دنیا کی نہیں ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ جس مذہب کی سلطنت اس دنیا کی نہ ہو اس کے اخلاقی اصول اسی دنیا پر حکمرانی کریں۔ اگر کوئی جماعت یہ چاہے کہ سیاسی اقتدار اور فرمانروائی کی باگ ڈور دوسروں کے ہاتھ میں چھوڑ کر گوشۂ عافیت میں بیٹھ جائے۔ اور پھر بھی اس کے اصول و اقدار دنیا میں غالب رہیں تو اسے کم فہمی اور کوتاہ نظری کے سوا اور کس چیز سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ہاں یہ اور بات ہے۔ کہ ہمارا اصل مقصد اخلاق کی اصلاح ہونا چاہیئے نہ کہ سیاسی طاقت کا حصول لیکن بہرحال اس طاقت کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ عیسائیت نے اپنے پیرووں کو حکم دیا کہ جو قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو اور جو کچھ خدا

کا ہے وہ خدا کو دو۔ یہ اس بات کا مطالبہ ہے کہ انسان بیک وقت خدا کی فرمانروائی بھی تسلیم کرے اور قیصر کے حکم کو بھی بجالائے۔ اس طرح عیسائیت نے دنیوی اقتدار سے روحانی اقتدار کو جدا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ سیاسی طاقت و اثر بالکلیہ دنیوی حکمرانوں کے ہاتھ میں آگیا۔ ان حالات میں اس کے اخلاقی اصولوں کا غلبہ اور اس کے مذہبی نظام کا اقتدار معاشی یا سیاسی اثرات کی دستبرد سے کیونکر محفوظ رہ سکتا تھا۔ؔ صرف عیسائیت ہی نہیں بلکہ ہر اس مذہبی یا معاشرتی نظام کا یہی انجام ہوگا۔ جو اپنے اصولوں کو تو دنیا میں رائج کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے لئے مادی اسباب و وسائل فراہم کرنے سے پرہیز کرتا ہے۔

اسی وجہ سے اسلام پر مارکس کا نظریہ راست نہیں آسکتا۔ چونکہ اسلام کا مرکزی تخیل زندگی کے جملہ شعبوں پر حاوی ہے اور اس کے بنیادی اصول معاملاتِ زندگی کی ہر شاخ پر موثر ہیں اس لئے باغیانہ افکار اور مخالف قوتیں خود اس کے اندر سے نمو نہیں کر سکتیں۔ اخلاق و معاشرت کی طرح اس نے سیاست و معیشت کو بھی اپنے مرکزی اقتدار کی گرفت میں لے رکھا ہے۔ دنیا میں کسی دوسرے مذہب کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی جس نے دینی اور دنیوی اقتدار کو یکجا کیا ہو اور پھر اس اقتدار کو اپنے اخلاقی اصولوں کی اشاعت و ترویج کا آلۂ کار بنایا ہو۔ اس طاقت و اقتدار سے محروم ہو کر اسلام اپنے پورے امکانات کو بروئے کار نہیں لاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فی زمانہ اس کے اخلاقی اصولوں میں وہ قوتِ تسخیر نہیں رہی ہے جو صدر اوّل میں انہیں حاصل تھی۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر بتایا جاچکا ہے اسلامی نظام کے ایک جزو کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ سیاسی طاقت کا حصول و قیام اس کا ایک ضروری جز ہے اس لئے موجودہ حالت میں اس نظام کی اندرونی توانائی قوتِ اظہار سے محروم ہے۔ پھر جس طرح سیاسی طاقت کا حصول اسلامی نظام کو پورے طور سے نافذ کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اسی طرح دولت کی منصفانہ تقسیم اور معاشی زندگی کی اصلاح بھی اسلامی نظام کی مکمل کامیابی کی اہم شرطوں میں سے ایک ہے۔ کیونکہ معاشی

ؔ ترجمان القرآن۔ یہ خیال یہ ہے کہ عیسائیت اور چیز ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم اور چیز۔ عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم وہی تھی جس کا نام اسلام ہے۔ رہی عیسائیت تو وہ ان صوفیانہ فلسفوں اور اخلاقیات کا نام ہے جو حضرت عیسیٰ کی تعلیم کو مسخ کرکے ایک غلط کار پیر و مغ نے خود ایجاد کرلئے

نظام کی خرابی سے مذہبی احکام وقوانین کی تنفیذ دشوار اور بعض صورتوں میں غیر ممکن ہو جاتی ہے۔ اس لئے اسلام نے معاشی زندگی سے اغماض نہیں برتا۔ بلکہ اپنے نظام میں معاشی امور کو اتنی ہی اہمیت دی ہے۔ جتنے وہ فی الواقع انسانی زندگی میں اہم ہیں۔ وہ انسان کی معاشی ضروریات اور اس کے مادی حوائج کو ہر پہلو سے ملحوظ رکھتا ہے اور معاشی تنظیم کو مضبوط اور منصفانہ بنیادوں پر قائم کرنے کی غرض سے ہر وہ تدبیر اختیار کرتا ہے جو اس کے اخلاقی اصولوں اور بنیادی مقاصد کے خلاف نہ ہو۔ لہٰذا معاشی انقلابات اس مذہب کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتے جس طرح بعض دوسرے مذاہب کو انہوں نے متاثر کیا ہے۔ مارکس کا یہ نظریہ دیگر ادیان و مذاہب کی حد تک درست ہو تو ہو لیکن اسلامی عقائد و افکار اور اسلام کے اخلاقی اقدار پر ابھی اس کی آزمائش باقی ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ روح اور مادہ کے تضاد کا مفروضہ جس پر مارکس اور ہیگل نے اپنے اپنے فلسفہ کی عمارت کھڑی کی ہے اسلام کے نزدیک قطعاً غلط اور از سرتا پا بے بنیاد ہے۔ ہیگل نے انسانی تاریخ میں روح مطلق کا جلوہ دیکھا اور تاریخ کے انقلابات میں مجرد افکار و تصورات کی کارفرمائی کا مشاہدہ کیا۔ مارکس نے اس نظریہ کو الٹ کر مادی زندگی کو انسان کے فکری اور روحانی اعمال کا مبدا و منشا قرار دے دیا اور معاشی تبدیلیوں کو انسان کے ذہنی تصورات کا ماخذ ٹھہرایا۔ اسلام ان دونوں میں سے کسی کا ہمنوا نہیں ہے۔ اسے روح اور مادہ کے تضاد سے انکار ہے۔ وہ مادہ اور روح کے فرق کو تو ضرور تسلیم کرتا ہے لیکن ان کے تضاد کا قطعاً منکر ہے۔ اس کے نزدیک ہماری یہ مادی زندگی روحانی ارتقا کی ایک ناگزیر منزل ہے اور روح کا کوئی اعلیٰ اصول اس زندگی کی لذات سے محروم نہیں ہوتا۔ اسلام نے اپنے پیروؤں سے صاف لفظوں میں کہہ دیا۔ وَكُلُوا مِنْ طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ (ہم نے تمہارے لئے جتنی عمدہ غذائیں پیدا کی ہیں ان سب کو کھاؤ) یہ کہہ کر وہ اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ تم مادی زندگی کی لذات حاصل کرنے کے ہر طرح حقدار ہو بشرطیکہ ان حدود سے متجاوز نہ ہو جو خدا نے تم پر عائد کئے ہیں۔ اسلام نے حصول رزق اور کسب مال کو اِبْتِغَاءِ فَضْلِ اللهِ (اللہ کا فضل تلاش کرنے) سے تعبیر کیا ہے یعنی اگر مال و اسباب جائز طریقوں سے حاصل کیا جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کا ایک فضل ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے :-

وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (اور دنیا میں سے تیرا جو حصہ ہے اسے فراموش نہ کر) حدیث میں ایک جگہ آیا ہے۔ خیرکم لم یترک اخرتہ لدنیاہ ولا دنیاہ لاخرتہ ولم یکن کلا علی الناس (تم میں سے بہتر شخص وہ ہے جو دنیا کے لئے آخرت کو چھوڑ دے اور نہ آخرت کے لئے دنیا کو۔ اور جو لوگوں پر بار نہ بنے) ایک اور جگہ آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ دنیا کا کام اس طرح کرو گویا تم کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور آخرت کے لئے اس طرح تیاری کرو گویا تمہیں کل ہی مرنا ہے۔ اسلام نے ترک دنیا اور رہبانیت کو مٹایا اور بتایا کہ انسان کی اخلاقی و روحانی ترقی اجتماعی زندگی ہی میں ممکن ہے۔ اسلام کی توحید خالص زندگی کے کسی شعبہ میں دوئی کو گوارا نہیں کرتی۔ جس طرح سارے خداؤں کو مٹا کر اس نے صرف ایک اللہ کی فرمانروائی قائم کی اسی طرح مادہ اور روح کی بھی ثنویت کو بھی وہ شدت کے ساتھ رد کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کا ایک ہی مقصد ہے جس کی خدمت کے لئے مادہ بھی اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنی کہ روح۔ دونوں ایک دوسرے کے لئے ناگزیر ہیں اور اپنی فطرت کے اعتبار سے ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ جب اسلام نے سرے سے اس بنیاد کو ہی ڈھایا جس پر مارکس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے تو یہ بحث ہی بیکار ہے کہ اجتماعی زندگی کی تشکیل میں خارجی حالات اور مادی ماحول کو زیادہ دخل ہے یا انسان کی باطنی قوتوں اور اس کے اخلاقی اصولوں کو۔

مارکس، اینجلس اور ان کے متبعین بڑے زور شور سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مادی احتیاجات کی تکمیل کے بغیر انسان کے لئے نہ مذہب ممکن ہے اور نہ اخلاق۔ ان کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اخلاق و مذہب معاشی نظام کے تابع ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کو پیدا کرنے کے ساتھ ہی قدرت نے اس امر کا بھی انتظام کر دیا ہے کہ اس کی غذا، رہائش اور دوسری اہم ضروریات جن کی تکمیل کے بغیر زندگی محال ہے بآسانی پوری ہو جائیں۔ اگر انسان اپنی ضروریات کے دائرہ کو وسیع کرتا جائے، اور تکلفات و تعیشات کو بھی ضروریات کا درجہ دے دے تو یہ اور بات ہے، ورنہ قدرت کا لا انتہا خزانہ دنیا کے تمام انسانوں کی ابتدائی اور حقیقی ضروریات کے لئے کفایت کرتا ہے۔ اس نظام میں خرابی جس وجہ سے واقع ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ سوسائٹی میں ظلم، زبردست آزادی، عیش پسندی، خود غرضی اور اسی نوع کے دیگر اخلاقی معائب پیدا ہو جائیں اور مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصول مثلاً خدمت خلق، ہمدردی، اخیر کوشی اور ضعفاء و مساکین کی خبرگیری اپنا

اثر کھو دیں۔ جب ایسا ہو تو ضرور سوسائٹی کی عام معاشی حالت پست ہو جائے گی اور قومی دولت سمٹ سمٹا کر ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں آجائیگی لیکن اس صورت حال کی ذمہ داری اخلاقی پستی اور مذہبی احساس کے فقدان پر ہو گی۔ کیونکہ کوئی معاشی نظام اس وقت تک اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا جب تک مذہب و اخلاق کی سچی روح اس کے جملہ شعبوں میں کارفرما نہ ہو۔ اس لئے مذہب و اخلاق کی اہمیت کو یہ کہکر گھٹایا نہیں جاسکتا کہ انسانی ضروریات کی تکمیل سے پہلے مذہب و اخلاق کا نام نہ لو جس طرح معاشی نظام کی خرابیاں اور دولت کی نامنصفانہ تقسیم اخلاقی نظام کے بگاڑ کا سبب ہو سکتی ہیں اسی طرح اخلاقی مفاسد کی زیادتی اور سچی مذہبیت کی کمی بھی معاشی نظام میں ابتری پیدا کر سکتی ہے۔ محض معاش معاش کی رٹ لگانے سے کام نہیں چلتا۔ ہماری زبان میں ایک مثل ہے کہ پیٹ بھرے کمینے اور بھوکے شریف سے خدا بچائے۔ اگر غور کیا جائے تو یہ مثل اس ساری بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہے جس قوم یا جماعت میں افراد پر اخلاقی اصولوں کی گرفت ڈھیلی ہو جائے اور فی الجملہ وہ صفات مفقود ہو جائیں جو انسانیت اور شرافت کا عطر ہیں، اس میں مادی مرفہ الحالی اور معاشی ضروریات کی تکمیل ظلم و فساد کو گھٹانے کی جگہ اور بڑھا دے گی۔ اسی طرح کوئی جماعت اپنے اعلیٰ اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے افراد کی ادنیٰ اور ابتدائی ضروریات پوری کرنے کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ معاشی اصلاح اور مادی فلاح کو وہ بجائے خود مقصود نہیں قرار دیتا۔ لیکن مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے حصول کے لئے بطور ایک لازمی شرط کے وہ معاشی نظام کی اصلاح کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔

جہاں تک اس حقیقت کا تعلق ہے کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے سے پہلے انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن بھر کپڑا ضرور میسر ہونا چاہیئے، اسے مارکس اور اینجلس سے بہت پہلے پیغمبر اسلام نے صاف اور غیر مبہم الفاظ میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا تھا چنانچہ ایک حدیث میں حضور نے ارشاد فرمایا ہے کاد الفقران یکون کفرا" یعنی فقر و فاقہ کی وجہ سے انسان کفر کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ فرما کر حضور نے گویا اس حقیقت کا اثبات کر دیا کہ جب تک انسان کی ابتدائی اور ادنیٰ ضروریات کی تکمیل نہ ہو جائے ان کے لئے مذہب و اخلاق کے اعلیٰ اصولوں پر عمل پیرا ہونا مشکل ہے۔ غیر معمولی انسانوں کو مستثنیٰ کر کے بالعموم یہ

حقیقت ہے کہ بھوکوں اور ننگوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا لیکن بھوکوں اور ننگوں سے واقعتہً بھوکے اور ننگے ہی مراد ہیں یعنی وہ افراد جن کی معمولی ضروریات تک مشکل سے پوری ہوتی ہوں۔ اس تعریف میں وہ لوگ داخل نہیں ہیں جو دونوں وقت پیٹ بھر کھانا کھاتے ہیں اور ضرورت بھر کپڑا اور دوسرا سامان بھی رکھتے ہیں، مگر مذہب واخلاق کی عائد کردہ ذمہ داریوں سے محض اس بنا پر اپنے تئیں بری سمجھتے ہیں کہ انہیں زندگی کے تکلفات و تعیشات پر دسترس حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ ادنیٰ ضروریات میں صرف وہ اشیاء داخل ہیں جن کی محرومی انسان کے جسم وجان کو اس طرح متاثر کر دے کہ وہ دنیا میں کام کرنے کی اہلیت سے عاری ہو جائے۔ چائے، پان سگرٹ، کرسی، میز، قالین، موٹر کار یہ وہ چیزیں نہیں ہیں جن کے نہ ہونے سے انسان کو زندگی گذارنا مشکل ہو جائے اس لئے مذکورۂ بالا حدیث میں فقر وفاقہ سے صرف وہ حالت مراد ہے جس میں انسان کام کرنے اور خوش رہنے کی اہلیت سے محروم ہو جائے۔ موجودہ زمانہ میں افلاس وغربت کا جو عام مفہوم لیا جاتا ہے وہ فقر وفاقہ سے مختلف ہے کیونکہ اس میں تعلقات و تعیشات کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے۔ بہر حال جو حدیث ہم نے اوپر پیش کی ہے وہ اس بات کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے انسان کی معاشی ضروریات اور زندگی کے مادی تقاضوں کو کماحقہٗ ملحوظ رکھا ہے اور مذہبی احکام وقوانین میں یہ حقیقت اس کے پیش نظر رہی ہے کہ معاشی نظام کی خرابیاں بالآخر سوسائٹی کے مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی پامالی پر ختم ہوتی ہیں۔ اسی لئے اس نے اسلامی زندگی کی بنیاد ایک مضبوط اور عادلانہ نظامِ معیشت پر رکھی اور ہر وہ عملی تدبیر اختیار کی جس سے عامۃ المسلمین کی معاشی حالت نہ خراب ہو اور ان کو کم از کم اتنی روزی مل جائے کہ وہ ننگے بھوکے نہ رہیں۔

باب نہم

اسلامی نظامِ معیشت

اب ہم تفصیل کے ساتھ ان تدابیر و قوانین کی وضاحت کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ اسلامی نظام ایسی ٹھوس معاشی بنیادوں پر قائم ہے کہ معاشی حالات کی تبدیلیاں اس پر مشکل اثر انداز ہو سکتی ہیں۔

معاشی زندگی کی اصلاح اور مادی مرفہ الحالی کے حصول کی غرض سے اسلام نے جو عملی تدابیر اختیار کی ہیں انہیں دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(۱) وہ قانونی احکام جن کا نفاذ زیادہ تر اسلامی حکومت کے قیام پر موقوف و منحصر ہے۔

(۲) اخلاقی ہدایات اور معاشرتی ضوابط جو قانونی حیثیت نہیں رکھتے۔

پہلی شق کے ماتحت اسلام نے (۱) زکوٰۃ فرض کی (۲) خمس اور غنیمت کی تقسیم کے اصول وضع کئے (۳) قوانین وراثت میں تبدیلیاں کیں (۴) اکتناز مال کو مٹایا (۵) سود کی ممانعت کی۔ دوسری شق کے تحت اس نے اخلاقی تعلیم و تربیت کے ذریعہ سے انسان کی ذہنیت اور سیرت کو ایک خاص سانچہ میں ڈھالا اور تمدنی ماحول کو درست کیا۔

زکوٰۃ | زکوٰۃ کی آمدنی مسلمانوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ ہر مسلمان پر جو صاحبِ نصاب ہو زکوٰۃ فرض ہے نصاب کی مقدار تقریباً باون روپے ہوتی ہے بشرطیکہ یہ رقم سال بھر تک جمع رہے۔ نیز وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے قرضدار نہ ہو۔ اگر قرضدار ہوگا تو قرض کی مقدار منہا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس طرح ہر مسلمان پر جو مذکورہ بالا شرائط کے مطابق نصاب کا مالک ہو، مال کے چالیسویں حصہ کی

ادائیگی فرض ہوگی۔ قابلِ زکوٰۃ اموال چار ہیں، زرعی پیداوار، مویشی، سونا چاندی اور تمام اموالِ تجارت۔

زکوٰۃ سالیانہ فرض کی گئی ہے۔ سال میں ایک بار سے زیادہ زکوٰۃ فرض کی جاتی تو زکوٰۃ دینے والے زیرِ بار ہوتے۔ اور اگر سالیانہ کے سوا کوئی اور میقات مقرر کی جاتی تو زکوٰۃ لینے والوں کو ہر پیداوار سے انتفاع کا موقع نہ ملتا اور طویل مدت تک انتظار کرنا پڑتا۔ مقدارِ زکوٰۃ مختلف اشیاء میں مختلف ہے اور اس میں ان عوامل پر نظر کی گئی ہے جن سے اموالِ زکوٰۃ حاصل ہوتے ہیں۔ جو اموال کم مشقت سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان میں زکوٰۃ کی مقدار زیادہ ہے اور جو اموال زیادہ مشقت سے حاصل ہوتے ہیں ان میں مقدارِ زکوٰۃ کم ہے۔

رکاز وہ مال ہے جو زمین کے اندر ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ اگر زمین کے اندر پیدا ہو تو معدن (Mine) ہے۔ اور اگر کسی شخص نے زمین کے اندر سیم و زر دفن کر دیا ہے تو وہ کنز (Treasure trove) ہے معدن پر خمس ہے یعنی اس کا پانچواں حصہ لبطورِ زکوٰۃ لے لیا جائیگا۔ اگر کسی شخص کو زمین میں کوئی خزانہ ملے یا وہ کسی چیز کا معدن برآمد کرے تو وہ خزانہ اور معدن اسی کا ہوگا لیکن اس سے خمس یا پانچواں حصہ لے لیا جائیگا۔ زکوٰۃ کی یہ سب سے بڑی مقدار ہے۔ کیونکہ اس کے حاصل کرنے میں محنت اور مشقت برداشت نہیں کرنی پڑتی۔

زراعت میں زکوٰۃ کی دو مقداریں ہیں۔ ایسی زمین کی پیداوار جس کی آب پاشی مصنوعی ذرائع مثلاً نہر، تالاب، کنوئیں وغیرہ سے ہوتی ہو اس کی پیداوار کا بیسواں حصہ لبطورِ زکوٰۃ لیا جائے گا، اور جو زمین بارش کے پانی سے تیار ہو اس کی پیداوار کا دسواں حصہ لے لیا جائے گا۔ اموالِ تجارت کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ ہے۔ یہ زکوٰۃ کی سب سے کم مقدار ہے، کیونکہ تجارت میں سب سے زیادہ محنت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ سونے چاندی پر معدن یا دفینہ سے حاصل ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کی مقدار حاصل کردہ مال کا پانچواں حصہ ہے۔ خرید و فروخت کی صورت میں تجارتی مال کی حیثیت سے ہو یا کنز کی صورت میں جمع ہو تو چالیسواں حصہ زکوٰۃ دینی ہوگی۔

زکوٰۃ عاملین (Collector) کو بھی ادا کی جاسکتی ہے جو حکومت کی جانب سے مقرر ہوتے ہیں۔ اور خود براہ راست محتاجوں، مسکینوں اور غریبوں کو بھی دی جاسکتی ہے۔ لیکن اولیٰ یہی ہے کہ زکوٰۃ کی

رقم حکومت اسلامی کے حوالہ کر دی جائے۔

زکوٰۃ کے مصارف متعین کر دیئے گئے ہیں یعنی جن مصارف کی صراحت کر دی گئی ہے ان کے علاوہ زکوٰۃ کی رقم اور کسی مصرف میں نہیں لائی جا سکتی۔ یہ مصارف آٹھ ہیں۔ (۱) فقراء (۲) مساکین (۳) عاملین یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے جن کی تنخواہیں اسی مد سے ادا کی جائیں گی (۴) مؤلفۃ القلوب یعنی وہ لوگ کہ اسلام کے خلاف جن کے دلوں کی سختی دور کرنے کے لئے مال صرف کرنے کی ضرورت پیش آئے (۵) غلاموں اور قیدیوں کی رہائی (۶) قرضدار لوگ جو خود قرض کے بار سے سبکدوش نہ ہو سکتے ہوں (۷) راہ خدا یعنی اسلامی نظام کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کی جدوجہد۔ (۸) نادار مسافروں کی اعانت۔

فقراء سے وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس ابتدائی ضروریات کی تکمیل کا سامان تو ہو لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہو۔ مثلاً ایک طالب علم متعدد کتابوں کا مالک ہے جن کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب سے زیادہ ہے اب اگر اس طالب علم کے پاس صرف اتنا ہے کہ وہ اپنی معمولی ضروریات کی تکمیل کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں رکھتا ہے تو وہ ان کتابوں کی ملکیت کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق ہے۔ اس کے برعکس اگر یہی کتابیں کسی جاہل ان پڑھ کی ملکیت ہوتیں تو وہ زکوٰۃ کا مستحق قرار نہ پاتا۔ البتہ اگر طالب علم مذکور ہر کتاب۔ یا بیشتر کتابوں کے دو دو نسخے رکھتا ہو اس طرح سے کہ ان زائد نسخوں کی مجموعی قیمت مقررہ نصاب یعنی باون روپے سے زیادہ ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ مساکین وہ لوگ ہیں جن کی معاشی حالت فقراء سے بھی زیادہ پست ہو۔ قرضداروں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے بشرطیکہ جو شخص قرضدار ہو اس کی کل ملک ابتدائی ضروریات کی تکمیل اور قرض کی رقم منہا کرنے کے بعد مقررہ نصاب سے زیادہ نہ ہو۔ ضروریات میں صرف ابتدائی ضروریات شامل ہیں یعنی صرف ایسی ضروریات جن کے پورا نہ ہونے سے زندگی دوبھر ہو جائے۔ خدا کی راہ میں زکوٰۃ صرف کرنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ ان مجاہدین کی ضروریات اور ان مساعی کے مطالبات پر صرف کی جائے جو دنیا میں اسلامی نظام قائم کرنے یا اس کی حفاظت کرنے میں مشغول ہوں۔ مجاہد اگر خوشحال بھی ہو تو جہاد کی ضروریات میں صرف کرنے کے لئے وہ زکوٰۃ لینے کا حقدار ہے، کیونکہ جہاد ایک اجتماعی کام ہے اور اجتماعی کاموں کا بار تنہا ایک شخص پر نہیں ڈالا جا سکتا۔ ایک اور طریقہ خدا کی راہ میں صرف کرنے کا یہ ہے کہ جو لوگ عدم استطاعت

کے باعث حج کو نہ جاسکتے ہوں۔ ان کی مدد کی جائے۔ ان آٹھ مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کی آمدنی اور کسی مصرف میں نہیں لائی جاسکتی۔

یاد رکھنا چاہیئے کہ زکوٰۃ اس قسم کا کوئی محصول نہیں ہے جو آج کل کی حکومتیں اپنی رعایا پر عائد کرتی ہیں موجودہ زمانہ کا ہر محصول کسی نہ کسی شکل میں ان معاشرتی خدمات (Social Service) کے معاوضہ میں عائد کیا جاتا ہے جو حکومت رعایا کی خاطر انجام دیتی ہے مگر زکوٰۃ وہ محصول ہے جو امراء اور صاحب استطاعت افراد سے صرف اس لئے وصول کیا جاتا ہے کہ اس سے غیر مستطیع افراد کی مدد کی جائے۔ موجودہ دور میں اگر کوئی اسلامی حکومت قائم ہو تو اس کی رعایا زکوٰۃ سے پیچھا چھڑانے کے لئے یہ نہیں کہہ سکتی کہ ہم سے اتنے محصولات وصول کئے جاتے ہیں لہٰذا حکومت کو انہی محصولات کی آمدنی میں سے غرباء اور مساکین کی مدد کرنی چاہیئے۔ اس کا جواب حکومت کی طرف سے یہ ہوگا۔ کہ جتنے محصولات تم سے وصول کئے جاتے ہیں ان سب سے تمہاری ذات کو کسی نہ کسی طرح فائدہ ضرور پہنچتا ہے قیام امن، جان و مال کا تحفظ، رسل و رسائل اور آمد و رفت کے ذرائع کی ترقیاں، انہی محصولات کی آمدنی سے تکمیل پذیر ہوتی ہیں تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی اور دوسری آسائشیں جو تمہیں میسر ہیں، اسی روپے سے مہیا کی جاتی ہیں لیکن زکوٰۃ وہ محصول ہے جو ان فائدوں سے قطع نظر خدا نے تم پر اس لئے عائد کیا ہے کہ اس سے غرباء اور فقراء فائدہ حاصل کریں۔ اسی لئے زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں۔ یہاں تک کہ حکومت بھی یہ حق نہیں رکھتی کہ وہ ان مصارف کے علاوہ زکوٰۃ کو کسی اور طرح سے صرف کرے۔

حضور رسالتمآب نے زکوٰۃ کی تعریف اس طرح فرمائی ہے کہ وہ ایک ایسی رقم ہے جو دولت مند افراد سے لے کر غریبوں کو واپس کر دی جاتی ہے۔ یوخذ من الاغنیاء و یرد علی الفقراء۔ اس حدیث میں یرد (واپس کی جاتی ہے) کا استعمال قابل غور ہے۔ اس سے یہ مفہوم صاف طور پر مترشح ہوتا ہے کہ جو لوگ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں وہ غریبوں پر کوئی احسان نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ غریبوں کا حق تھا۔ جو انہیں ملنا ہی چاہیئے تھا۔ نیز اس فقرہ سے یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ جو کچھ روپیہ پیسہ تم بطور زکوٰۃ دیتے ہو اس کے متعلق یہ مت خیال کرو کہ وہ ضائع ہوگیا ہے۔ نہیں وہ تمہاری جماعت کے اندر ہی رہے گا۔ تم سے لے کر تمہاری جماعت

ہی کے افراد کو واپس کیا جاتا ہے۔

تقسیم غنیمت و فئے اجتماعی دولت کو جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے اور غربت و افلاس کے مٹانے کی غرض سے اسلام نے صرف زکوٰۃ ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ غنیمت اور فئے کی تقسیم میں بھی اس امر کو بدرجہ اتم ملحوظ رکھا کہ دولت ایک محدود طبقہ میں نہ جمع ہونے پائے۔ غنیمت (Booty) وہ مال ہے۔ جو کفار سے جنگ کے دوران میں حاصل کیا جائے۔ اس کے متعلق قرآن مجید کا حکم ہے :-

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ	اور تمہیں معلوم ہو کہ جو مالِ غنیمت بھی تم پاؤ خواہ کسی قسم کا ہو
خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى	اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے، رسول کے لئے، رسول کے
وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ	قرابت داروں کیلئے، یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کے لئے ہے

یہ حکم ایسے اموال کے بارے میں ہے جو مسلمانوں کو کفار اور اہل شرک کے لشکروں میں ملیں۔ جو ساز و سامان، اسلحہ، جانور، وہ ان لوگوں سے چھینیں، اس میں پانچواں حصہ ان کا ہے جنہیں اللہ نے مذکورہ بالا آیت میں نامزد کر دیا ہے۔ باقی چار حصے غنیمت حاصل کرنے والے لشکر کے درمیان انصاف کے ساتھ تقسیم کر دیئے جائیں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ گھوڑے سواروں کو تین حصے، ایک حصہ سوار کا اور دو حصے گھوڑے کے۔ اور پیادہ کو ایک حصہ دیا جاتا تھا۔ غنیمت سے جو خمس (پانچواں حصہ) نکالا جاتا اس کی تقسیم اس طرح ہوتی تھی کہ خمس کے پانچ مساوی حصے کئے جاتے۔ اس میں ایک حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہوتا۔ ایک ذوی القربیٰ کا اور باقی تین حصے یتیموں، مسکینوں اور نادار مسافروں کے ہوتے۔ (یتیم وہ ہے جو بالغ نہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا یتم بعد حلم بالغ ہونے کے بعد یتیمی نہیں ہے) ابو بکر و عثمان رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ذوی القربیٰ کا حصہ حذف کر دیا تھا اور خمس کو پانچ حصوں کے بجائے تین حصوں میں تقسیم فرماتے تھے یعنی یتامیٰ، مساکین اور نادار مسافروں کے حصے۔ علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے زمانہ میں خمس کو اسی طور پر تقسیم کیا۔ موجودہ زمانہ میں اگر کسی اسلامی حکومت کے تحت مسلمانوں کو کفار سے مالِ غنیمت حاصل ہو تو اس کا پانچواں حصہ اسی طرح تین حصوں میں تقسیم ہوگا۔ ایک فقراء اور مساکین کے لئے، ایک یتیموں کے لئے اور ایک نادار مسافروں کے لئے۔ بقیہ ۴/۵ حصہ فوج

میں تقسیم کیا جائے اور اس کی تقسیم کے طریقے میں آجکل کے فوجی نظام کے لحاظ سے مناسب تغیر و تبدل کر لیا جائے گا۔

یہ تقسیم بھی اس بات کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ اسلام نے ہر معاملہ میں غریبوں اور غیر مستطیع افراد کا سب سے زیادہ خیال رکھا ہے اور دولت کو زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ علاوہ خمس کے جو پورا کا پورا فقراء و مساکین، یتامیٰ، اور نادار مسافروں کو ملتا ہے، اہلِ لشکر کے متعلق بھی غالب امکان یہی ہے کہ اس میں غریب اور غیر مستطیع لوگوں کی تعداد مالدار اور صاحب استطاعت افراد سے زیادہ ہوگی اس لئے مالِ غنیمت کا بقیہ حصہ بھی زیادہ تر انہی لوگوں کے ہاتھ آتا ہے جن کی معاشی حالت اس کی ضرورت مند ہے، سب سے زیادہ قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ مالِ غنیمت ایک ایسا مال ہے جسے سپاہی اپنی جانیں خطرے میں ڈال کر اور اپنا خون بہا کر حاصل کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اس کا پانچواں حصہ غریبوں کو دلوایا گیا ہے دنیا کے اور کس قانون میں غرباء اور کم استطاعت افراد کا اتنا خیال رکھا گیا ہے۔

معادن (Mine) اور کنوز (Treasure trove) کے متعلق فقہا کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ ان پر جو محصول عائد کیا جائے گا اس کی نوعیت زکوٰۃ کی ہوگی یا غنیمت کی۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ معدن اور کنز کا محصول زکوٰۃ کی نوعیت رکھتا ہے یعنی اس کا چالیسواں حصہ وصول کیا جائے گا لیکن امام ابوحنیفہ کا اجتہاد یہ ہے کہ اس کی نوعیت مالِ غنیمت کی ہے۔ اس لئے اس کا پانچواں حصہ وصول کیا جائے گا۔ اور اس کی تقسیم بھی مالِ غنیمت کے خمس کی طرح ہوگی یعنی محصول سے جو آمدنی ہوگی وہ تین مساوی حصوں میں تقسیم کر دی جائے گی، ایک یتیموں کے لئے، ایک فقراء اور مساکین کے لئے اور ایک نادار مسافروں کے لئے۔

فئے کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ فئے سے وہ اموال مراد ہیں جو دشمن یا اس کے ملک سے لڑائی ختم ہونے کے بعد پرامن طریقہ سے حاصل ہوں۔ اور دوسرا خیال یہ ہے کہ فئے وہ آمدنی ہے جو مفتوحہ ممالک سے حاصل ہو خواہ کسی شکل میں ہو۔ لیکن عام رائے یہ ہے کہ ہر وہ آمدنی فئے ہے جو زکوٰۃ اور غنیمت کے علاوہ اسلامی حکومت کو اور کسی ذریعہ سے حاصل ہو۔ اس طرح خراج، جزیہ وغیرہ فئے میں شامل ہیں

فئے کی تقسیم کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ فئے کی جملہ آمدنی عامۃ المسلمین کے فائدے کے کاموں میں صرف کی جائے گی اور امام کو اختیار ہے کہ جس کام میں اسے مسلمانوں کی فلاح نظر آئے اس میں فئے کی آمدنی کو صرف کرے۔ فوجیوں اور سپاہیوں کی تنخواہیں، قلعوں کی تعمیر، سڑکوں اور شاہراہوں کی مرمت و درستگی، چوکیوں کے قیام، تالابوں اور کنوؤں کی تیاری، علماء، اساتذہ، طلباء اور حکام کے مشاہرے سب کے لئے فئے کی آمدنی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ امام اس آمدنی کی تقسیم میں کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں ہے الایہ کہ جو کچھ صرف کیا جائے اس سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو فائدہ پہنچے۔ لیکن امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مالِ غنیمت کی طرح فئے کی آمدنی میں سے بھی پانچواں حصہ الگ کرلیا جانا چاہیئے اور اس کو بھی اسی طرح تقسیم کرنا چاہیئے جیسے مالِ غنیمت کے خمس کو یعنی فقراء و مساکین، یتامیٰ اور ابن السبیل کے تین الگ الگ حصے ہونے چاہئیں۔ اس اجتہاد کی بنیاد کلام مجید کی وہ آیت ہے جس میں اموال فئے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔	جو کچھ ہاتھ لگادے اللہ اپنے رسول کے بستیوں والوں سے وہ اللہ کے لئے ہے اور رسول کے لئے اور رسول کے، ناتے والوں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور محتاجوں کیلئے تاکہ وہ صرف دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرے۔

اس آیت میں یہ تصریح کردی گئی ہے کہ اجتماعی کوششوں سے جو کچھ حاصل ہو اس میں صرف دولتمندوں ہی کا حصہ نہیں ہے بلکہ غریبوں، یتیموں اور محتاجوں کا بھی حصہ انہیں دیا جانا چاہیئے۔ اسی لئے اس آمدنی کے مصارف متعین کردیئے گئے ہیں کہ مبادا غریب اور کم حیثیت افراد ان اموال سے محروم نہ جائیں آیت کا آخری ٹکڑا خصوصاً قابلِ غور ہے۔ "تاکہ وہ صرف دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرے" کیا اس سے بڑھکر اور کوئی ثبوت اس بات کا ہوسکتا ہے کہ اسلام نے معاشی مساوات اور دولت کی منصفانہ تقسیم کے لئے ہر وہ تدبیر اختیار کی جو کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ نظام اختیار کرسکتا ہے۔ اور کیا اس آیت کے بعد بھی کسی اشتراکی کو جرأت ہوسکتی ہے کہ وہ اسلام کو ان مذاہب کی سطح پر لانے کی کوشش کرے جو معاشی تبدیلیوں کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہہ گئے۔ تیرہ سو برس پہلے جب دنیا کے وہم و گمان میں بھی یہ

بات نہ تھی کہ معاشی عدم مساوات اور دولت کا ایک محدود طبقہ میں جمع ہو جانا اخلاق و معاشرت اور تمدن کے لئے پیامِ ہلاکت ہے، اسلام نے اتنے صاف اور صریح لفظوں میں اپنے اس مقصد کی توضیح کر دی تھی کہ وہ ایک ایسی معاشرت کا قیام چاہتا ہے جس میں اجتماعی جدوجہد کے ثمرات سے غربا اور یتامیٰ بیش از بیش فائدہ اٹھائیں۔

اوپر جو کچھ زکوٰۃ، غنیمت اور فئے کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے اسے سامنے رکھتے ہوئے اس بات کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی مملکت کے تحت عام انسانوں کی معاشی حالت کیا ہو گی اور یہ کہ اس مملکت میں غربت و افلاس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا امکان کتنا کم ہو گا۔ ذیل میں ہم اسلامی مملکت کی آمدنی کے اس حصہ کی تفصیل پیش کریں گے جو بالکلیہ غریبوں اور یتیموں کے لئے وقف ہو گی۔ اور جس کا کوئی جزو کسی دوسرے مصرف میں نہیں لایا جا سکے گا۔

وہ آمدنی جو بالکلیہ غریبوں کے لئے وقف ہو گی

حسب مذاہب احناف	حسب مذاہب شوافع
(۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی	(۱) زکوٰۃ کی کل آمدنی
(۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ	(۲) مال غنیمت کا پانچواں حصہ
(۳) معادن اور کنوز سے جو محصولات وصول ہونگے انکی آمدنی کا پانچواں حصہ	(۳) فئے کی آمدنی کا پانچواں حصہ

اگر امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کیا جائے تو آئندہ جو بھی اسلامی مملکت قائم ہو گی اسے علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے پانچویں حصہ کے اپنی جملہ آمدنی کا خواہ وہ کسی ذریعہ سے حاصل ہوتی ہو پانچواں حصہ غرباء اور یتیموں کے لئے وقف کرنا ہو گا۔ کیونکہ فئے میں زکوٰۃ اور غنیمت کو چھوڑ کر مملکت کی آمدنی شامل ہے مملکت کی کل آمدنی کا پانچواں حصہ بجائے خود ایک ایسی رقم ہو گی جسے متعینہ مصارف میں لگانے کے بعد غربت اور معاشی پستی کا وجود ہی باقی نہ ہو گا۔ اگر حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اختیار کیا جائے جب بھی علاوہ زکوٰۃ اور غنیمت کے معادن اور کنوز پر محصولات سے جو آمدنی ہو گی اس کا پانچواں حصہ غرباء کی ضروریات کیلئے

وقف کرنا ہوگا۔ پھر اگر ضرورت پیش آئے اور صورتِ حال اس کی مقتضی ہو تو علمائے اسلام یہ حکم دینے کے مجاز ہوں گے کہ دونوں اماموں کے اجتہاد پر عمل کیا جائے یعنی فئے کی آمدنی کا پانچواں حصہ غربا پر صرف کیا جائے اور معادن وکنوز سے جو محصولات وصول ہوں ان کا بھی پانچواں حصہ باصطلاح مارکسیت "پرولتاریہ" کی ضرورت کے لئے وقف کر دیا جائے، کیونکہ بہرحال چاروں اماموں کی رائے حق پر ہے۔

یہ تو وہ آمدنیاں ہیں جو صرف غریبوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت کی آمدنی کا ۴/۵ حصہ کسی ایک مخصوص طبقہ کی ضروریات پر نہیں صرف کیا جا سکے گا، بلکہ اسے ایسے اغراض پر صرف کیا جائے گا جو عامۃ المسلمین کے لئے کسی حیثیت سے فائدہ مند ہوں، خواہ اندرونی امن وامان یا بیرونی تحفظ کے لئے خواہ معاشی استحکام اور عام مرفہ الحالی کے لئے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ موجودہ زمانہ میں مملکت کا دائرہ عمل بہت وسیع ہو چکا ہے۔ زندگی کے وہ شعبے جن سے قدیم زمانہ میں مملکت کو کوئی واسطہ نہ تھا۔ اب براہِ راست اس کی ذمہ داری میں آگئے ہیں تعلیم کی اشاعت، طبی امداد کی فراہمی، مزدوروں کی اقل شرحِ اجرت کا تعین ان کے لئے عمر رسیدگی کی پنشن (Old age Pension) کا انتظام، کسانوں کی مالی امداد، ان کے قرضوں کی ادائیگی، صحت عامہ کی حفاظت اور اسی نوع کے بے شمار کاموں کی تکمیل، جن سے مملکت کو کوئی تعلق نہ تھا، اب بالکلیہ اسی پر موقوف ہیں۔ اسلامی مملکت بھی ان ساری ذمہ داریوں کی حامل ہوگی اور وہ سب کچھ کرے گی جو موجودہ حکومتیں کر رہی ہیں۔ اِلّا یہ کہ کوئی بات اسلامی احکام کے خلاف ہو۔ ان امور کی سربراہی اور ان ذمہ داریوں کی تکمیل وہ اپنی اس آمدنی سے کرے گی جس کے مصارف متعین نہیں کئے گئے ہیں لیکن آمدنی کے وہ حصے جن کے مصارف متعین کئے جا چکے ہیں اور جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، پھر بھی غرباء اور کم استطاعت افراد کی ضروریات کے لئے باقی رہیں گے۔ مثلاً اسلامی مملکت تعلیم عامہ پر جو کچھ صرف کرے گی اس کا کوئی جزو زکوٰۃ اور فئے یا غنیمت کے متعینہ پانچویں حصہ سے محض اس بنا پر نہیں لیا جا سکے گا کہ تعلیم عامہ سے غریب بھی اسی طرح فائدہ اٹھاتے ہیں جس طرح امیر۔ کیونکہ زکوٰۃ اور فئے یا غنیمت کے متعینہ حصے انہی کاموں میں صرف کئے جائیں گے جن سے تنہا غریبوں کو فائدہ پہنچتا ہو اور جن کے فوائد میں دولتمند اور اصحابِ استطاعت نہ شریک ہوں۔ اس اصول کو مدِ نظر

رکھتے ہوئے آمدنی کے ان ذرائع کا لحاظ کیجیے جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے یعنی وہ ذرائع جو بالکلیہ غرباء کے لئے مخصوص ہونگے اور پھر دیانت داری سے فیصلہ کیجیئے کہ اسلامی مملکت میں دولت کیونکر ایک محدود طبقہ میں جمع ہو سکتی ہے۔ یا اس قسم کی معاشی عدم مساوات اسلامی سوسائٹی میں کس طرح بار پا سکتی ہے جو آج سرمایہ داری نظام کا امتیازی وصف ہے۔

سود کی ممانعت سود کو ممنوع قرار دیکر اسلام نے معاشی زندگی کے ایک بڑے مفسدہ کو جڑ سے مٹا دیا۔ سود کی وجہ سے زبردست ساہو کاروں اور سرمایہ داروں کے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ غریبوں کا خون چوسیں۔ اور ان کی گاڑھی کمائی سے اپنی دولت میں مزید اضافہ کریں۔ سود کا عام رواج دولت کی نامساوی تقسیم کا بھی سبب ہے۔ جس سوسائٹی میں یہ رواج عام ہوگا اس پر ہمیشہ طبقاتی کشمکش اور غربت وفلاکت کی لعنت مسلط رہے گی۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلام نے ہر طرح کے سود کو ممنوع قرار دیا ہے خواہ وہ تجارتی اور کاروباری سود ہو یا اس کی نوعیت کچھ اور ہو۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے جیسا کہ آج کل بہت سے تجدد پسند اصحاب کہا کرتے ہیں کہ تجارتی اور معاشی کاروبار کے سلسلہ میں جو سود لیا جاتا ہے۔ اس کی نوعیت اس سود سے مختلف ہے۔ جس کی ممانعت اسلام نے کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے ہر قسم کا سود قطعاً ناجائز ہے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ موجودہ معاشی اور کاروباری سود چیز ہی اور ہے۔ وہ شاید اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ موجودہ ظالمانہ نظام سرمایہ داری کی بنیاد ہی سود ہے۔ اور آج حکومتیں سود کو ممنوع قرار دیدیں تو یہ نظام اپنی موجودہ شکل میں باقی نہیں رہ سکتا۔ سود میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ جو شخص اپنا روپیہ کاروبار میں لگاتا ہے اسے کاروبار کے نفع ونقصان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ وہ سود کی معینہ رقم حاصل کرنے پر قانع ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ کاروبار سے منفعت تو حاصل کر لیتا ہے۔ لیکن نقصان کی صورت میں کوئی ذمہ داری نہیں قبول کرتا۔ یہ اعتراض کوئی وزن نہیں رکھتا ہے۔ کہ سود کے بغیر سرمایہ جمع کرنا غیر ممکن ہوگا۔ اور بغیر سرمایہ کے بڑے پیمانہ کی صنعتوں کو چلانا محال ہوگا۔ حقیقت اس کے بالکل خلاف ہے۔ اگر سود کو مٹا کر اس کی جگہ منافع (Profits) کی بنیاد پر معاشی تنظیم استوار کی جائے تو اس کی وجہ سے موجودہ زمانہ کی بے شمار معاشی خرابیاں اصلاح پذیر ہو سکتی ہیں۔ سود اور منافع میں بڑا فرق یہ ہے کہ سود ایک معینہ رقم ہے۔

لیکن منافع میں رقم کا تعین نہیں ہوسکتا ہے۔ اگر ایک شخص اپنی جمع کی ہوئی رقم پر پانچ فیصدی سود حاصل کر سکتا ہے تو اسے بالکل ٹھیک ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ سال کے ختم پر اتنی رقم ملے گی۔ لیکن اگر کاروبار اصول منفعت پر چل رہا ہو اور اسے بتا دیا جائے کہ منافع کا اتنا فیصدی حصہ ملے گا تب بھی وہ یہ نہیں کہہ سکتا۔ کہ اسے ختم سال پر کیا ملے گا کیونکہ پہلے تو وہ یہی نہیں جانتا کہ تجارت میں نفع ہوگا یا نقصان اور اگر نفع کا یقین بھی ہے تو بھی وہ اپنے حصّہ کا تعین نہیں کر سکتا۔

سود کی وجہ سے روپیہ لگانے والوں (Investors) کو معاشی اور تجارتی کاروبار سے کوئی دلچسپی نہیں رہتی ہے۔ انہیں تو سال کے ختم پر سود کی وصولی سے مطلب ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ بند کر کے وہ اپنا روپیہ بنکوں کے حوالہ کر دیتے ہیں لیکن بنکوں کی پالیسی پر انہیں کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ نہ تو بنک کی کاروائیوں پر انہیں تنقید یا نکتہ چینی کا کوئی حق ہوتا ہے۔ اور نہ ان کا کوئی نمائیندہ بنک کے معاملات میں اپنی کوئی آواز رکھتا ہے۔ کم از کم ان لاتعداد روپیہ لگانے والوں کی حد تک یہ بالکل صحیح ہے جن کا تعلق سرمایہ داروں کے گروہ سے نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بنک کا پورا کاروبار بڑے سرمایہ داروں کے مفاد و اغراض کا تابع رہتا ہے۔ کیونکہ چھوٹے روپیہ لگانے والوں کی آواز وہاں تک نہیں پہنچ سکتی۔ بنک جس طرح چاہتے ہیں ان کا روپیہ صرف کرتے ہیں۔ اس طرح بنکوں کے ہاتھ میں ایک ایسی قوت آجاتی ہے جسے وہ اپنے ہم طبقہ سرمایہ داروں کے مفاد اور اغراض کے لئے استعمال کرتے ہیں، پھر چونکہ بنکنگ کا پورا نظام ایک محدود جماعت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لئے بطور لازمی نتیجہ کے ساری تجارت، صنعت اور سارے مالی ذرائع (Financial Resources) پر بھی یہی محدود جماعت قابض ہو جاتی ہے۔ کیونکہ بنکنگ نظام تجارت وصنعت کی بنیاد ہے۔ کوئی تجارت اور کوئی صنعت بنکوں کے تعاون یا ان کی امداد کے بغیر اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی ہے، اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ مالی نظام جس طبقہ کے ہاتھ میں ہوگا۔ تجارت وصنعت پر بھی اسی کا قبضہ ہوگا۔ اسی صورتِ حال سے متاثر ہو کر ایک انگریز مصنف نے بطور طنز لکھا ہے۔ کہ بنک آف انگلینڈ کا صدر، زار روس سے کئی گنا زیادہ اقتدار و اختیارات کا مالک ہوتا ہے، یہ استعارہ نہیں ہے حقیقت ہے۔

اگر سود کی جگہ معاشی کاروبار کی بنیاد منافع پر رکھی جائے تو ہر شخص اپنا روپیہ لگانے میں بڑی احتیاط اور دیکھ بھال سے کام لے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ صرف نفع کا شریک نہ ہوگا بلکہ نقصان میں بھی اسے شرکت کرنا پڑے گی۔ مجبور ہو کر روپیہ لگانے والے بنک کے انتظام میں مؤثر نمائندگی کا مطالبہ کریں گے اور بنک کے کاروبار اور اس کی پالیسی پر ہر وقت نظر رکھیں گے۔ ساہوکاروں (Bankers) کی طاقت اس طرح بہت کم ہو جائے گی۔ اور سب سے بڑھکر یہ کہ روپیہ لگانے والے صرف ایسے ہی کاروبار اور صنعتوں میں اپنا روپیہ لگائیں گے جن کی ملک کو واقعی ضرورت ہو اور جن کی پیداوار کے لئے پہلے ہی سے بازار میں مانگ موجود ہو۔ ایسا نہ کرنے سے انہیں نقصان کا اندیشہ ہوگا۔ یہ نہ ہوگا جیسا آج کل ہوتا ہے کہ سرمایہ ایسی پیداوار پر صرف کیا جائے جس کی مانگ بازار میں نہیں ہے۔ پھر اس پیداوار کی نکاسی کے لئے مصنوعی طلب پیدا کی جائے (To Create Demand)، اب یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ دار طبقہ اپنے فاضل سرمایہ سے مزید منافع حاصل کرنے کے لئے اسے نئی اشیاء بنانے میں صرف کرتا ہے جن کی مانگ نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس خوف سے کہ مبادا اس پیداوار کی کھپت نہ ہو۔ اشتہار بازی اور دیگر جائز و ناجائز طریقوں سے لوگوں میں نئی نئی خواہشات پیدا کی جاتی ہیں اور مصنوعی طور سے ان کی ضروریات کو بڑھایا جاتا ہے تاکہ وہ ان اشیاء کی خریداری پر مائل ہوں۔ حالانکہ در اصل انہیں ان اشیاء کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی! اور اسی وجہ سے پہلے سے ان چیزوں کی بھی مانگ نہیں ہوتی ہے۔ یہ چیز بھی براہ راست موجودہ بنک کاری (Banking) کے نظام کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ اہل صنعت (Industrialists) کو بنکوں کی وجہ سے بآسانی سرمایہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بنکوں پر بھی سرمایہ داروں کا قبضہ ہے اور صنعت پر بھی۔ اس لئے معاشی زندگی کے ان دونوں ستونوں کی ملی بھگت رہتی ہے۔

لیکن اگر سود کے بجائے منافع پر صنعتی اور مالی نظام چلایا جائے تو یہ صورتِ حال باقی نہ رہے گی۔ منافع پر کاروبار کی صورت میں روپیہ لگانے والے مجبور ہوں گے کہ وہ یا تو خود کسی طریقہ سے بنکوں کے حساب و کتاب پر نگرانی رکھیں یا حکومت سے اس بات کا مطالبہ کریں کہ وہ بنکوں کے حسابات کی جانچ پڑتال اور تنقیح کے لئے عمال مقرر کرے۔ دوسری صورت زیادہ قرین قیاس ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ رفتہ رفتہ بنک کاری

افراد کے ہاتھ سے نکل کر حکومت کے ہاتھ میں آجائے گی۔ یا کم از کم بنکوں پر اس کی مؤثر نگرانی قائم ہوجائے گی اس طرح بے قید سرمایہ داری کا موجودہ نظام درہم برہم ہوجائے گا۔ ایک بنک کاری کا نظام اس طرح سے بالکلیہ حکومت کے ہاتھ میں آجاتے تو حکومت پوری صنعتی اور معاشی زندگی کو اپنی مؤثر نگرانی میں لے سکے گی۔ کیونکہ بنک کاری معاشی نظام کی شہ رگ ہے۔ لیکن یہ اصول اسی صورت میں مفید ہوگا جب خود حکومت پر عوام الناس کے حقیقی نمائندوں کا قبضہ ہو یعنی ان لوگوں کا جو دل و جان سے عوام کی فلاح و بہبود کے خواہاں ہوں۔ ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بنک کاری نظام تو حکومت کے ہاتھ میں ہو لیکن روپیہ لگانے والے بھی نگرانی اور مشاورت کی غرض سے مجالس انتظامی میں اپنے نمائندے بھیجیں تاکہ یہ نظام حکومت اور افراد کے باہمی تعاون پر مبنی ہو۔

اکتنازِ مال کی ممانعت غیر متوازن اور بے قید سرمایہ داری کو مٹانے کی غرض سے اسلام نے اکتنازِ مال (Accumulation of Wealth) کو ممنوع قرار دیا۔ چنانچہ کلامِ مجید نے نہایت صریح الفاظ میں اعلان کیا ہے:۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ تُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ

ان لوگوں کو سخت عذاب کی خوشخبری سنا دو جو سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اس میں کا کوئی حصہ خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتے۔ ایک دن آئے گا جب ان کے چہرے اور پیشانیاں اسی سونے چاندی سے داغی جائیں گی کہ یہ ہے وہ سونا چاندی جو تم نے اپنے لئے جمع کر رکھا ہے۔

قتلِ عمد کے بعد شاید ہی کسی عمل کے لئے قرآن نے اس قدر سخت وعید سنائی ہو جتنی کہ اس آیت میں ان لوگوں کو سنائی گئی ہے جو خدا کی راہ میں صرف کئے بغیر مال و دولت جمع کرتے ہیں۔ پھر جس طرح قتلِ عمد کے مجرم کو اسلامی مملکت کے تحت قصاص کی سزا دی جاتی ہے۔ اسی طرح اس آیت کی بنا پر اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ایسے شخص کو مناسب سزا دے جس کے متعلق اس امر کی کافی اور لائق اطمینان شہادت فراہم ہوجائے کہ راہ خدا میں صرف کئے بغیر مال و دولت جمع کر رہا ہے۔ اگر قتل عمد کی آیت

ایک نصِ صریح ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس آیت کو بھی ہم نصِ قطعی نہ قرار دیں جب کہ دونوں میں یکساں طور سے ایک ہی لہجہ اختیار کیا گیا ہے۔

سوال کیا جا سکتا ہے کہ خلافت راشدہ کے تحت یا اس کے بعد دوسری اسلامی حکومتوں کے تحت اس طرح مال و دولت جمع کرنے کو قانوناً ممنوع کیوں نہیں قرار دیا گیا اور کیوں نہ اس کی سزا معین کی گئی؛ اس کی وجہ بالکل صاف ہے۔ موجودہ بنک کاری نظام کے وجود میں آنے سے قبل حکومت کے پاس کوئی وسیلہ نہ تھا جس سے وہ یہ معلوم کر سکتی کہ کون شخص کتنی دولت رکھتا ہے اور اگر رکھتا ہے تو اس میں سے کتنا حصہ راہِ خدا میں صرف کرتا ہے۔ اس لئے اگر اس زمانہ میں اکتنازِ مال کو قانوناً ممنوع قرار بھی دے دیا جاتا تو بھی عملاً اس قانون کا نفاذ غیر ممکن تھا۔ موجودہ زمانہ میں متمول افراد اپنی دولت کا زیادہ حصہ بنکوں میں رکھتے ہیں اور حالات کے لحاظ سے ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔ اس لئے آج کل حکومت اس بات کی نگرانی کر سکتی ہے کہ لوگ خدا کی راہ میں صرف کئے بغیر روپیہ پیسہ نہ جمع کرنے پائیں۔ لیکن یہ جبھی ممکن ہوگا۔ کہ بنک کاری کا نظام افراد کے ہاتھ سے نکل کر حکومت کے ہاتھ میں آجائے یا کم از کم حکومت کی موثر نگرانی میں کام کرے۔ مثلاً حکومت ایک ایسا قانون بنا سکتی ہے کہ جن لوگوں کو اتنی اتنی رقم بنک میں جمع ہوا نہیں اس میں سے کم از کم اتنا روپیہ خدا کی راہ میں صرف کرنا ہوگا، اور وہ بھی انفرادی طور پر نہیں بلکہ حکومت کے واسطہ سے تاکہ اسے اس امر کا اطمینان حاصل رہے کہ معینہ رقم کسی غلط مصرف میں نہیں لائی گئی، جو لوگ قرضدار ہوں یا کسی اور ذمہ داری (Liability) کے حامل ہوں انہیں لائقِ اطمینان ثبوت ملنے پر مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ قرض اور دیگر ذمہ داریوں کو منہا کرنے کے بعد ان کی جمع کردہ رقمیں معینہ اقل ترین نصاب (Fixed Minimum) سے کم ہوں۔

سود کے سلسلہ میں موجودہ نظامِ بنک کاری کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے نیز اکتنازِ مال کی ممانعت کا لحاظ کر کے یہ نتیجہ نکالنا بعید از قیاس نہ ہوگا کہ آئندہ اسلام کے سیاسی غلبہ کے ساتھ جب اسلامی حکومتیں قائم ہوں گی تو وہ موجودہ انفرادی بنک کاری (Private Banking) بالکل مسدود کر دیں گی اور اس کی جگہ ایک ایسا نظام قائم ہوگا جو یا تو بالکل حکومت کے ہاتھ میں ہوگا

یا حکومت اور عوام کے نمائندوں کے باہمی تعاون سے کام کرے گا۔

قانون وراثت اپنے قوانینِ وراثت میں بھی اسلام نے اس امر کو بدرجۂ اتم ملحوظ رکھا ہے کہ اجتماعی دولت زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہوتی رہے۔ اسلامی قوانین کی رو سے متوفی کا ترکہ جس میں جائداد منقولہ اور غیر منقولہ دونوں شامل ہیں، صرف بڑے بیٹے کو نہیں ملتا ہے، بلکہ سب چھوٹے بڑے بیٹوں کو، اور ان کے علاوہ بیوی بیٹیوں، باپ، ماں، اور اصول و فروع کی غیر موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں تک کو حصّہ پہنچتا ہے۔ اس طرح دولت اور جائداد جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہوتی ہے، اگر اس کا مقابلہ یورپ کے قوانین سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہاں اکثر ممالک میں متوفی کی جائداد و اموال کا حقدار صرف بڑا بیٹا ہوتا ہے جس کی وجہ سے مال و دولت اور جائداد چند افراد کے ہاتھوں میں جمع رہتی ہے۔

اخلاقی اور معاشرتی تدابیر اصلاح لیکن اسلام نے معاشی زندگی کی اصلاح میں محض بیرونی ضابطہ بندی کی قوت ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ اخلاقی تربیت سے بھی اس مقصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور یہی چیز اشتراکی نظام اور اسلامی نظام کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔

اشتراکیت نے معاشی زندگی کو سدھارنے کے لئے صرف خارج میں ضابطہ بندیاں کرنے پر انحصار کر لیا۔ اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ ضابطہ محض جبر اور مادی طاقت کے بل پر قائم ہوتا ہے اور جو نظام محض زور و طاقت اور جبر پر قائم ہو اس کی عمر بہت مختصر ہوتی ہے۔ تمدن کے کسی ضابطہ کو بقا و دوام نصیب نہیں ہو سکتا جب تک جمہور کے اپنے دلوں میں بھی اس مقصد کے حصول کی لگن نہ ہو جسے قانون و ضابطہ بزور و جبر حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اشتراکی نظام انسان کی پوری معاشی زندگی کو ضابطہ اور قانون کی بندش میں جکڑ کر رکھ دیتا ہے اور اس کی زندگی کے کسی گوشہ میں بھی انسان کے ارادہ اور مرضی کو آزاد نہیں چھوڑتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اشتراکی نظام کے تحت انسان کے اخلاقی احساسات حالتِ تعطل میں رہیں گے اور قدرت کا عالمگیر قانون یہ ہے کہ کسی قوت کا جمود و تعطل اس کی موت ہے۔ جس دنیا میں ہمدردی، صلۂ رحمی، عزیز و اقربا کی امداد غربا کی دستگیری کے مواقع ناپید ہوں، جہاں کسی شخص کو انفرادی طور سے اور اپنی آزاد مرضی سے کسی پر رحم کھانے،

کسی کے کام آنے کسی کو اپنی کمائی میں شریک کرنے کا موقع نہ ہو، جس جماعت کے افراد باہمی معاملت اور آپس کے تعلقات میں ایثار و قربانی کی روح سے خالی ہوں، اس میں اخلاقی احساسات کا نشو و نما غیر ممکن ہے۔ چونکہ اشتراکی نظام کا مقصد ایک ایسی سوسائٹی کی تعمیر ہے جس میں کوئی فرد دوسرے کی معاشی امداد کا محتاج نہ ہوگا اور نہ کوئی شخص دوسروں کی امداد کو اپنا اخلاقی فرض خیال کرے گا، اس لئے اس نظام میں انسان کی بعض اعلیٰ خصوصیات اور شریف جذبات مثلاً غرباء کی اعانت، حاجتمندوں کی حاجت روائی اور بیماروں کی عیادت و خبر گیری اور اسی نوع کے دیگر انسانی خصائل یکسر ناپید ہو جائیں گے۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظام میں اجتماعی ادارے ان فرائض کو سر انجام دیں گے۔ لیکن اول تو اجتماعی امداد شخصی اعانت کا بدل نہیں ہو سکتی، دوسرے جب افراد میں انفرادی طور پر اس صنفِ اخلاق کا نشو و نما بند ہو جائے گا۔ تو اجتماعی اداروں کو وہ آدمی مل کہاں سکیں گے جن کے دل دوسروں کے لئے رحم و شفقت اور ہمدردی و ایثار کے جذبات سے لبریز ہوں۔ شخصی اعانت اخلاقی احساس کی بیداری اور حرکت کا پیمانہ ہے۔ اجتماعی امداد اور اخلاقی احساس کے مابین کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ قائم شدہ روایات، عام رائے کا دباؤ، یا محض جذبۂ تقلید اس نوع کی امداد کا محرک ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے شخصی اعانت کا جذبہ صرف اخلاقی احساس سے تحریک پاتا ہے۔

اس کے برعکس اسلام معاشی زندگی کے بعض اہم اور ضروری شعبوں کو ضابطہ و قانون کی طاقت کے حوالہ کر کے باقی تمام شعبوں میں انسان کے اخلاقی احساسات کو ان کے عمل میں آزاد چھوڑ دیتا ہے، اور اس کے تصورات کی اصلاح، اس کی سیرت و ذہنیت کی تشکیل اور ایک مناسب ماحول کی تخلیق کے ذریعہ سے بالواسطہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اخلاقی احساسات کا یہ آزاد عمل غلط سمت میں نہ جائے اس طرح اسلام نے دیگر تمام امور کی طرح معاشی امور میں بھی انسان کے آزاد اور با اختیار ارادہ کے لئے ایک ایسا میدان چھوڑ دیا ہے جہاں اس پر اخلاقی احساسات کے سوا قانون یا حکومت کا کوئی دباؤ نہیں ہے تاکہ اس میدان میں اس کی اخلاقی آزمائش ہو سکے۔ اگر اشتراکیت کی طرح اسلام نے بھی جملہ معاشی امور کو قانون اور حکومت کے قبضہ میں دے دیا ہوتا تو پھر اس اخلاقی آزمائش کا موقع باقی نہ رہتا۔ جو شخص قانون کی رو سے

اس بات پر مجبور ہو کر اپنی کمائی ایک لاشخصی (Impersonal) ادارہ کے حوالہ کر دے اور پھر اس میں سے صرف اتنا ہی حصہ واپس لے جتنا اس کی ضروریات کے لئے کافی ہو، اس پر اخلاقی اچھائی یا برائی کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا آزاد ارادہ نہیں بلکہ قانون کا خوف کام کر رہا ہے۔ البتہ اگر حکومت اور قانون کے خوف سے بے پروا ہو کر اس سے یہ عمل سرزد ہوتا تب اس کے اخلاقی نشوو نما کا کوئی اندازہ لگایا جا سکتا۔

اسی لئے اسلام نے انفاق فی سبیل اللہ کی پرزور تلقین کی اور بتایا کہ نیکی حاصل نہیں ہو سکتی اگر خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی عادت انسان میں راسخ نہ ہو جائے لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ گویا حکومت اور قانون کو درمیان میں لائے بغیر اسلام انسان کے اخلاقی احساسات کو اتنا مضبوط دیکھنا چاہتا ہے کہ جہاں خارج سے اس پر کوئی دباؤ یا دنیا کی ملامت و سرزنش کا کوئی موقع نہ ہو۔ وہاں بھی ایک انسان دوسرے کی اعانت و دستگیری کو اپنا فرضِ منصبی خیال کرے۔ مسلمانوں کی شناخت بتلاتے ہوئے قرآنِ حکیم فرماتا ہے، وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے راہِ خدا میں صرف کرتے ہیں) اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ سِرًّا وَّعَلَانِيَةً (وہ لوگ جو اپنے مال کو ظاہر اور پوشیدہ طور سے خدا کی راہ میں صرف کرتے ہیں) پورا قرآن انفاق کی تاکید سے بھرا پڑا ہے۔ اگر وہ سب آیات جمع کر دی جائیں جن میں انفاق کا حکم دیا گیا ہے تو معلوم ہوگا کہ نماز اور زکوٰۃ کے بعد اگر کسی عمل کی بہ تکرار تلقین کی گئی ہے۔ تو وہ انفاق فی سبیل اللہ ہے۔ لیکن انفاق فی سبیل اللہ اخلاقی فضیلت رکھنے کے علاوہ معاشی اہمیت کا بھی سرمایہ دار ہے جس جماعت میں انفاق کی روح کام کر رہی ہوگی اس میں غربت و افلاس اور درد و مصیبت کی صدائیں مشکل سے سنی جا سکیں گی۔ جس سوسائٹی میں غریبوں کی دستگیری، محتاجوں کی اعانت یتیموں کی خبرگیری اور اقربا کی ہمدردی کا جذبہ برسرِکار ہو وہاں معاشی تنگدستی کی شکایت ناپید ہوگی جہاں انفاق کی سرگرمیاں ہوں وہاں گردشِ زر (Circulation of Money) میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں اس میں رکاوٹ نہ ہوگی وہاں معاشی خرابیوں کا ایک بڑا دروازہ آپ سے آپ بند ہو جائے گا۔ کیونکہ دنیا کے اکثر و بیشتر معاشی مفسدات اسی راہ سے آتے ہیں۔ گردشِ زر جتنی مکمل ہوگی معاشی زندگی

اتنی ہی پرسکون ہوگی۔

اس طرح معاشی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے وہ تمام تدبیریں اختیار کیں جو اس کے لئے ممکن ہوسکتی تھیں اور اس میدان میں وہ اشتراکیت سے اس کے بلند بانگ دعووں کے باوجود کسی طرح پیچھے نہیں ہے۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلام معاشی مساوات (Economic Equality) سے زیادہ معاشرتی مساوات Social Equality کا حامی اور مؤید ہے۔ معاشی مساوات اسے صرف اس حد تک مطلوب ہے کہ اجتماعی دولت کسی خاص طبقہ میں محدود نہ ہونے پائے بلکہ جماعت کے زیادہ سے زیادہ افراد پر تقسیم ہو اور ہر شخص کو اتنی روزی ضرور میسر آجائے کہ وہ اپنی اور اپنے متعلقین کی ابتدائی ضروریات پوری کرسکے۔ اشتراکیت کی طرح اسلام یہ نہیں چاہتا۔ کہ جملہ افراد معاشی حیثیت سے یکساں حالت میں ہوں یا معاشی زندگی کی اونچ نیچ بالکل ہموار اور ہم سطح ہو جائے۔ وہ ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کرتا ہے اور معاشی نامساوات کو بری نظر سے نہیں دیکھتا ہے بشرطیکہ یہ نامساوات ظلم کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ جس چیز کو وہ یکسر مٹا دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ دولت یا تمول کی بنا پر افراد کے باہمی تعلقات میں کوئی فرق و امتیاز پیدا ہو یا دولت ہی عزت کا واحد معیار ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس کی راہ بالکل الگ ہے چنانچہ اس نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ (اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت دار وہی ہے جس کے دل میں اس کا سب سے زیادہ خوف ہو) وہ ایک ایسی سوسائٹی تعمیر کرنے آیا ہے جس میں دولت، علم و ہنر، عہدہ، نسل یا خاندان کوئی بھی عزت کا معیار نہ ہو اور جہاں فرق و امتیاز کی صرف ایک وجہ تسلیم کی جائے اور وہ یہ ہے کہ انسان کو خدا ترسی اور خدا پرستی میں کیا درجہ حاصل ہے۔

معاشرتی مساوات کے حصول کی غرض سے اسلام نے نماز باجماعت کو ہر مسلمان پر لازم قرار دیا ہے یہ ایک بڑا نفسیاتی حربہ ہے جس میں وہ اپنے پیروؤں میں معاشرتی مساوات اور اخوت کی روح پیدا کرنا چاہتا ہے ظاہر ہے کہ نماز باجماعت کے التزام سے معاشرتی امتیازات پر ایک کاری ضرب پڑتی ہے مندروں میں یکے بعد دیگرے پوجا پاٹ کرنے یا کلیساؤں میں ہفتہ میں ایک روز کرسیوں اور بنچوں پر بیٹھ کر عبادت کرنے سے اخوت اور مساوات کا وہ احساس نہیں پیدا ہوتا۔ جو مسجد میں روزانہ پانچ وقت

ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر عبادت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ کسی مقام کے تمام مسلمان بلا فرق و امتیاز روزانہ پانچ وقت مسجد میں اس طرح جمع ہوں اور پھر بھی ان میں باہم وہ بعد و فصل باقی رہے جو معاشی درجہ بندیوں کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمان اہل ثروت اور اونچے طبقے کے لوگ اگر نماز پڑھتے بھی ہیں تو مساجد میں جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ تنہا اپنے مکان کے کسی گوشے میں۔ عیدین اور جمعہ کے موقع پر تو وہ البتہ مسجد میں نظر آتے ہیں مگر روزانہ پانچ وقتوں میں سے ایک وقت بھی ان کی صورت مسجد میں نظر نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اگر وہ مسجد میں پانچوں وقت کی نماز ادا کرنا شروع کر دیں تو پھر اپنے امتیازات اور معاشرتی مرتبہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ معاشرتی مساوات کا قیام معاشی مساوات کے حصول سے کہیں زیادہ اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ کیونکہ معاشی مساوات کے حصول کے بعد بھی طبقہ واریت (Class Stratification) پیدا ہو سکتی ہے۔ اشتراکیت نے انسانی زندگی کے اس نفسیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ طبقاتی امتیازات مختلف شکلوں میں ظہور کر سکتے ہیں۔ طبقہ واریت تنہا دولت اور معاش کی راہوں سے نہیں آتی ہے۔ دوسرے راستوں سے بھی اس مہلک مرض کا پھیلنا ممکن ہے۔ اس کا قومی احتمال ہے کہ انسان معاشی حیثیت سے تو ایک دوسرے کے ہم پلہ ہوں لیکن نسل، خاندان، عہدے یا کسی اور اعزاز کی بنا پر ان میں امتیازات پیدا ہو جائیں۔ اس صورتِ حال کی مثالیں ہمیں ہندوؤں کی معاشرت میں بکثرت ملتی ہیں جہاں برہمنیت کسی معاشی مفاد پر نہیں بلکہ مذہبی اقتدار پر مبنی ہے۔ اسی طرح چھتریوں نے اپنی ایک علیحدہ معاشرت بنا لی ہے، ساہوکار اور تجار مالدار ہونے کے باوجود برہمنوں اور چھتریوں سے کمتر درجہ رکھتے ہیں۔ اشتراکیت کے قیام کے بعد بھی ممکن ہے کہ طبقہ واریت کسی اور شکل میں رونما ہو جائے، کسان اور مزدور، عامہ اور عامی، پرولتاریہ اور اشتراکی حکمرانوں کے مابین طبقاتی امتیازات اور معاشرتی درجہ بندیوں کے حدود و فاصل قائم ہو جائیں اور معاشی حیثیت سے یکساں ہونے کے باوجود ان کے آداب و معاشرت میں نمایاں فرق پیدا ہو جائے۔ اسی صورتِ حال کو دفع کرنے کی غرض سے اسلام نے اجتماعی عبادات کا نظام تیار کیا ہے تاکہ مسلمانوں میں باہم کوئی ایسا فرق و امتیاز نہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ اپنے مشترک نصب العین کے مطابق زندگی بسر نہ کر سکیں یا ان کے معاشرتی اختلافات سیاسی اور مذہبی اختلافات کے سانچے میں ڈھل جائیں

اسلام اور نظامِ غلامی کسی مذہب کے معاشی نقطۂ نظر کو جانچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ جس معاشی ماحول میں وہ وجود پذیر ہوا اس کے متعلق اس نے کیا طرزِ عمل اختیار کیا۔ آیا اس نے مروجہ معاشی نظام کی تائید کی اور اسے بجنسہٖ برقرار رہنے دیا یا اس کی طرف سے اغماض برتا یا اس کی ہیئت وفطرت میں کچھ تبدیلی پیدا کی یا پھر اس کو بالکل منقلب کر کے ایک دوسرا معاشی نظام قائم کیا۔ کسی مذہب کے متعلق یہ توقع کرنا کہ وہ مروجہ معاشی نظام کو درہم برہم کر کے ایک نئے نظام کی بنیاد ڈالے گا ایک غیر دانشمندانہ فعل ہوگا۔ مذہب کوئی معاشی تحریک نہیں ہے اور نہ معاشی اسباب اس کے وجود میں آنے کا باعث ہوتے ہیں مذہب کو معاشی زندگی سے صرف اس حد تک سروکار ہے جس حد تک یہ زندگی اس کے نصب العین اور طریق کار پر مؤثر ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی مذہب معاشی زندگی اور اس کے اثرات سے بالکل صرفِ نظر کرے تو اس کے متعلق یہ سمجھنا چاہئیے کہ وہ مذہب مذہب نہیں ہے، فلسفہ ہے جو عملی زندگی پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ معاشی زندگی انسانی اخلاق وعادات اور افراد کے اعمال وافعال پر قوی اثر رکھتی ہے۔

اسلام نے اپنے درمیان جس معاشی نظام کو رواج پذیر پایا اسے قائم تو ضرور رکھا۔ کیونکہ بقول مارکس کوئی نیا معاشی نظام اس وقت تک رونما نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمام حالات وشرائط نہ ہوں جو اس کے وجود کے لئے ضروری ہیں۔ لیکن اس نظام کو اس نے بجنسہٖ برقرار نہیں رکھا بلکہ اس میں بعض ایسی تبدیلیاں کیں جنہوں نے اس کی ہیئت وفطرت کو یکسر متغیر کر دیا۔ چونکہ اسلام کے ظہور کے وقت غلامی معاشی نظام کا سنگِ بنیاد تھی اس لئے ہمیں دیکھنا چاہئیے کہ اسلام نے اس کے ساتھ کیا طرزِ عمل اختیار کیا۔ تاکہ معلوم ہو کہ اسلام نے کس کامیابی کے ساتھ معاشی زندگی اور اس کے جملہ محرکات وعوامل کو اخلاقی اصولوں کا تابع بنا دیا اور کس طرح ہمارے لئے ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم زمانہ کے معاشی نظام کو برقرار رکھتے ہوئے بھی اس میں ایسی تبدیلیاں کر دیں جن سے وہ ظلم وفساد کی جگہ فلاح ومسرت کا موجب ہو جائے۔

نظامِ غلامی میں اسلام نے جو تبدیلیاں کیں ان میں سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ اس نے غلام اور لونڈی بنانے کے قدیم مختلف طریقوں کو مٹا کر صرف ایک ہی طریقہ باقی رکھا۔ پہلے عام دستور تھا کہ فقر وفاقہ کے باعث

یا قرض کے دباؤ میں لوگ اپنے بال بچوں کو یا خود اپنے آپ کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے۔ اس کے علاوہ کسی جرم کی پاداش یا قماربازی میں شرط کی بنا پر بھی لوگوں کو غلام بنالیا جاتا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب صورتوں کو سخت ناجائز اور موجبِ عذاب الہٰی قرار دیا۔ اسی طرح وحشی علاقوں پر چھاپے مار کر آدمیوں کو پکڑنے اور غلام بنا کر بیچنے کی بھی اسلام میں ممانعت کر دی، اور غلامی کی صرف یہ صورت باقی رکھی گئی کہ جن اسیرانِ جنگ کا نہ تو مبادلہ ہو اور نہ جنہیں فدیہ دیکر چھڑا یا جائے وہ غلام بنائے جائیں۔

مکاتبت پھر غلاموں کی تعداد گھٹانے اور غلامی کی سختیوں کو کم کرنے کی غرض سے اسلام نے مکاتبت کا طریقہ رائج کیا یعنی جس طرح شریعتِ اسلام میں عورتوں کے لئے خلع کا حق رکھا گیا ہے جبکہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہ کریں اور شوہر انہیں طلاق دینے پر رضامند نہ ہوں، اسی طرح غلام کو حق دیا گیا ہے کہ اگر وہ غلام رہنا گوارا نہیں کر سکتے تو انہیں حق ہے کہ وہ اپنے آقا سے مکاتبت کرلیں۔ مکاتبت کی صورت یہ ہے کہ غلام خود یا اس کا آقا اس سے کہے کہ اگر وہ اتنا روپیہ کما کر آقا کو دے تو اس کے بدلے میں آقا اسے آزاد کر دے گا۔ قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:۔

وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ	اور تمہارے وہ باندی غلام جو تم سے مکاتبت کرنی چاہتے ہیں
اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا	تم اگر ان میں بھلائی دیکھتے ہو تو ان سے مکاتبت کرلو۔ اور ان
وَّاٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اٰتَاكُمْ۔	کو اللہ کے اس مال میں سے دو جو اس نے تمہیں دیا ہے۔

مکاتب غلام کی امداد میں شرکت کرنا بڑے ثواب کا کام ہے۔ قرآن مجید میں زکوٰۃ کے جہاں اور مصارف بیان کئے گئے ہیں انہی میں بڑی اہمیت کے ساتھ مکاتب غلاموں کی امداد کرنے کا بھی ذکر کیا گیا ہے:

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَ	صدقات صرف مسکینوں، فقیروں اور محصلینِ زکوٰۃ اور ان
الْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي	لوگوں کے لئے ہیں جن کی تالیف قلب کی ضرورت ہے۔
الرِّقَابِ۔	اور غلاموں کی گردنوں کو خلاصی دینے کے لئے ۔

ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے:۔

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا	پس نہ اترا وہ سخت گھاٹی میں اور تجھ کو کیا خبر کہ وہ سخت

اَلْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ اَوْ اِطْعَامٌ فِیْ یَوْمٍ ذِیْ مَسْغَبَةٍ یَّتِیْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ

گھاٹی کیا ہے ؟ کسی غلام کی گلو خلاصی کرانا یا کسی رشتہ دار یتیم کو بھوک کے دن کھانا کھلانا۔

پھر بدلِ کتابت ادا کرنے کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ آقا اپنی زبان سے آزاد کرنے کے کلمات کہے بلکہ اس رقم کے ادا کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ام ولد کے متعلق شریعتِ اسلام نے یہ حکم دیا کہ آقا کے مرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گی۔ ام ولد اصطلاح میں اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کے بطن سے اس کے آقا کے ہاں بچہ پیدا ہو۔ ام ولد کی بیع و شرا ناجائز ہے پھر ام ولد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ بچہ صحیح و سالم اور تندرست پیدا ہو، بلکہ بچہ اگر مردہ بھی پیدا ہو یا اگر اسقاط ہو جائے تب بھی باندی ام ولد ہو جائے گی یعنی آقا کے مرتے ہی آزاد ہو جائے گی۔

غلاموں کو آزاد کرنے کے لئے قانونی تدابیر | اسلام نے متعدد طریقوں سے اپنے پیروؤں کو غلام آزاد کرنے کی ترغیبات دی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو خطاءً قتل کر دے تو اس پر واجب ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے۔

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓی اَھْلِہٖٓ اِلَّآ اَنْ یَّصَّدَّقُوْا

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو نادانستہ قتل کر دے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک غلام آزاد کرے اور مقتول کے ورثا کو دیت دے، الّا یہ کہ ورثہ اسے دیت معاف کر دیں۔

اسی طرح اگر دار الحرب یا دار الکفر کی رعایا میں سے کسی مسلمان کو خطاءً قتل کر دیا گیا ہے۔ تو اس کا کفارہ بھی یہی ہے۔ چنانچہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوتا ہے :-

فَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ فَدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓی اَھْلِہٖ وَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

اور اگر وہ کسی ایسی قوم سے ہو جو تمہاری دشمن ہے مگر ہو مومن تو اس کے قتل پر بھی ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا واجب ہے اور اگر وہ کسی ایسی قوم میں سے ہو جس میں اور تم میں کوئی معاہدہ ہے تو مقتول کے ورثہ کو دیت ادا کرنی ضروری ہے اور ایک غلام بھی آزاد کرنا ہو گا۔

کفارہ ظہار اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو محرمات مثلاً ماں، بہن میں سے کسی ایک کے ساتھ تشبیہ دے کر اپنے اوپر حرام کرلے تو اس کو شریعت اسلام کی اصطلاح میں ظہار کہتے ہیں۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک کفارہ ظہار ادا نہیں کرے گا اس کی بیوی اس کے لئے حلال نہیں ہو گی۔ کفارہ ظہار میں تین چیزیں ہیں: غلام آزاد کرے یا ساٹھ دن تک برابر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ان تینوں میں غلام آزاد کرنے کو مقدم رکھا گیا ہے یعنی جو شخص ایک غلام آزاد کر سکتا ہے اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ کفارہ اور کسی صورت میں ادا کرے۔ قرآن مجید میں ہے۔

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا۔ ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ الآیہ

اور جو لوگ ظہار کر بیٹھیں اپنی عورتوں سے اور پھر اپنے قول کو واپس لینا چاہیں تو ان کو چاہئے کہ ایک دوسرے کو چھونے سے قبل ایک غلام آزاد کریں اس سے تم کو نصیحت ہو گی اور اللہ ان چیزوں کی خبر رکھتا ہے جن پر عمل کرتے ہو اور جو غلام نہ رکھتا ہو وہ ساٹھ دن کے روزے رکھے۔

یہاں یہ واضح رہنا چاہئے کہ آیتِ ظہار میں رقبۃ کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے۔ مومنۃ کی قید سے مقید نہیں ہے۔ اس بنا پر علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر مسلم غلام کو بھی آزاد کر دیا گیا تو ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور بیوی شوہر کے لئے حلال ہو جائے گی۔

کفارہ یمین اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھائے اور پھر اسے توڑنا چاہے یا جان بوجھ کر توڑ دے تو اسے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا پڑے گا یا ایک غلام آزاد کرنا ہو گا۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:۔

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْۤ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ

تمہاری جو قسمیں لغو ہیں (یعنی بلا ارادہ منہ سے نکل جاتی ہیں) اللہ ان پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا۔ مگر ہاں ان قسموں پر تم سے مواخذہ کرے گا جن کو تم نے مستحکم کیا ہو۔ ان کا کفارہ دس مسکینوں کو متوسط درجہ کا کھانا کھلانا یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص قصداً و عمداً روزہ فاسد کرے تو اس کا کفارہ بھی کفارۂ ظہار کی طرح ہے کہ ایک غلام آزاد کرے، اس کی مقدرت نہ ہو تو ساٹھ دن کے روزے رکھے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

غلاموں کے حقوق | قصاص کے معاملہ میں اسلام نے غلام اور آزاد کو برابر رکھا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ — اور ہم نے ان پر فرض کر دیا ہے کہ جان کے بدلے جان لی جائے

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى — اور تم پر خون کا بدلہ خون لینا فرض کر دیا ہے۔

قرآن مجید کی یہ دونوں آیتیں مفہوم کے اعتبار سے عام ہیں یعنی ان سے جس طرح یہ ثابت ہے کہ آزاد کا قصاص آزاد اور غلام دونوں سے لیا جاسکتا ہے اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ غلام کے قصاص میں آزاد اور غلام دونوں کو قتل کیا جاسکتا ہے۔ اس عموم مفہوم ہی کی بنا پر تمام فقہائے احناف کا اجماع ہے کہ یقتل الحرّ بالعبد والعبد بالحرّ (آزاد کو غلام کے بدلے میں اور غلام کو آزاد کے بدلے میں قتل کر دیا جائے) اسلام سے پہلے غلام کے قتل کی کوئی سزا نہ تھی۔

انسانیت کے حقوق میں ایک بڑا حق شادی کا ہے۔ اسلام سے پہلے لوگ اپنے آرام و آسائش کی خاطر غلاموں اور باندیوں کو شادی کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ سلطنتِ روما تہذیب و تمدن کے اعتبار سے بہت بلند خیال کی جاتی تھی لیکن اس کے ہاں بھی غلام قانونی طور سے شادی کا حقدار نہیں تھا۔ قرآن مجید میں ہے:۔

وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ۔ — تم اپنی غیر شادی شدہ عورتوں اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرو۔

غلاموں کے ساتھ حسنِ معاشرت | اسلام نے اپنے پیروؤں اور غلاموں کے ساتھ نیک اور شریفانہ برتاؤ کرنے کی پُرزور اور مکرّر تلقین کی ہے۔

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ — اور اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ بناؤ اور والدین کے ساتھ نیکی کرو اور قرابت والوں، یتیموں، محتاجوں قرابت والے پڑوسیوں، اجنبی پڑوسیوں اور پاس بیٹھنے

الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا۔

والے دوستوں اور مسافروں اور جو لونڈی غلام تمہارے قبضہ میں ہیں ان کے ساتھ حسن سلوک کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو اتراتے اور بڑائی کرتے پھریں۔

احادیث میں بھی غلاموں اور لونڈیوں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کی تاکید آئی ہے۔ معرور بن سوید سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت ابوذر غفاریؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے:۔

اِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحْتَ اَيْدِيْكُمْ فَمَنْ كَانَ اَخُوْهُ تَحْتَ يَدَيْهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَاْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ فَاِنْ كَلَّفَهٗ مَا يَغْلِبُهٗ فَلْيُعِنْهُ

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں جن کو خداوند تعالیٰ نے تمہارے قبضہ میں دے دیا ہے پس جس کا بھائی اس کے قبضہ میں ہو اسے چاہئے کہ جو خود کھائے وہ اسے کھلائے جو خود پہنے وہ اسے پہنائے اور اس کو ایسے کام کی زحمت نہ دے جو اس کے لئے ناقابل برداشت ہو اور اگر دے تو چاہئے کہ خود بھی اس کی مدد کرے۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:۔

لَا يَقُوْلَنَّ اَحَدُكُمْ عَبْدِيْ وَاَمَتِيْ وَلَا يَقُوْلَنَّ الْمَمْلُوْكُ رَبِّيْ وَرَبَّتِيْ وَلْيَقُلِ الْمَالِكُ فَتَايَ وَفَتَاتِيْ وَلْيَقُلِ الْمَمْلُوْكُ سَيِّدِيْ وَسَيِّدَتِيْ فَاِنَّكُمُ الْمَمْلُوْكُوْنَ وَالرَّبُّ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ۔

تم میں سے کوئی "میرا بندہ"، یا "میری بندی" نہ کہے اور غلام "میرا رب" کہے۔ مالک کو "میرے لڑکے" "میری لڑکی" کہنا چاہئے اور غلام کو چاہئے کہ "میرا سردار" "میری سردارنی" کہے کیونکہ تم سب لوگ مملوک ہو اور رب تو سب کا اللہ ہے ...

. . . .

حضرت علیؓ فرماتے ہیں:۔

كَانَ اٰخِرُ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلصَّلٰوةَ اَلصَّلٰوةَ اِتَّقُوا اللّٰهَ فِيْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے وقت آخری بات جو فرمائی وہ یہ تھی کہ نماز کا خیال رکھو اور جو تمہارے باندی غلام ہیں ان کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہو۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ اسلام نے غلامی کو باقی

رکھتے ہوئے اس کی ہیئت وفطرت کو بالکل متغیر کر دیا۔ اب رہا یہ سوال کہ اسے باقی ہی کیوں رہنے دیا تو اس کا جواب بھی ہم اوپر دے چکے ہیں۔ اسلامی تحریک کوئی خالص معاشی تحریک نہیں تھی اور یوں بھی جب تک کسی نئے نظام کے لئے حالات سازگار نہ ہوں مروجہ نظام کو مٹایا نہیں جا سکتا۔ یہ مقام تفصیل کا نہیں ہے ورنہ بتایا جاتا کہ اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا غلامی کے رواج پر چل رہی تھی، کسی خاص مقام، ملک یا خطہ میں اس نظام سے دست کش ہونا کن مفسدات کا موجب ہوتا۔

معاشی امور کی نسبت اسلام کے نقطۂ نظر اور طرزِ عمل پر جو کچھ اس باب میں کہا گیا ہے اس کے سمجھ لینے کے بعد کوئی دیانتدار اور حق پرست انسان اس سے انکار نہیں کرے گا کہ معاشی تبدیلیاں اسلامی نظام کو اس طرح متاثر نہیں کر سکتی ہیں جس طرح انہوں نے دیگر مذاہب کو متاثر کیا تھا۔ کیونکہ اس نظام میں زندگی کے ہر پہلو کا مناسب لحاظ اور تبدیل پذیر حالات کی موزوں رعایت کی گئی ہے۔ معاشی انقلابات آتے جاتے رہیں گے۔ مگر حق وصداقت کی یہ تعمیر اپنی جگہ قائم رہے گی۔

لیکن دنیا میں کم لوگ ملیں گے جو محض دلائل وشواہد سے قبولِ حق پر آمادہ ہو جائیں۔ ہمارے مخالفین زیادہ تر وہ لوگ ہیں جو اہلِ مغرب کی طرح مذہب اور ہر اس چیز سے متنفر ہیں جس کا تعلق مذہب سے ہے اور قدرت کا قانون یہ ہے کہ جس چیز سے نفرت ہوتی ہے اس کی اچھائی بھی برائی نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے سامنے دلائل وبراہین پیش کرنا بے سود ہے کیونکہ جہاں تک مذہب اور مذہبی اندازِ فکر کا تعلق ہے ان کا جذبۂ نفرت وحقارت اتنا قوی ہے کہ وہ انہیں دیانتداری اور حق پرستی کی راہ سے ہٹا دیتا ہے۔ ان لوگوں کو بھی قائل کیا جا سکتا ہے جب اس بنیاد پر ضرب لگائی جائے جس پر ان کے اور ان کے پیر ومرشد کارل مارکس کے باطل افکار وتصورات قائم ہیں۔ آئندہ باب میں ہم یہی کوشش کریں گے اور ثابت کریں گے کہ زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل عقلی نظریات سے کبھی نہ حل ہونگے۔ کیونکہ اگر دیانتداری اور سچائی کے ساتھ خود عقل سے اس کے حدود، اس کی وسعت اور اس کی رسائیوں کی بابت سوال کیا جائے تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ میری حیثیت صرف مددگار کی ہے یعنی انسان کو اپنے مقاصد، اپنے نظریات اور اپنے نصب العین پر عمل کرنے کے لئے جن وسائل کی ضرورت ہوتی ہے انہیں تو مہیا کرتی ہوں باقی۔ ہاں ان مقاصد، نظریات اور نصب العین کی تشکیل تو اس میں میرا حصہ بہت کم ہے۔

باب دہم

تمدنی مسائل اور الہامی ہدایت

ہر مفکر جو زندگی اور تمدن کے بنیادی حقائق کی نسبت عقل اور استدلال کی وساطت سے نظریات وعقائد قائم کرتا ہے وہ دراصل ایک ایسے مفروضہ پر اپنے اعمال ذہنی کی بنیاد رکھتا ہے جس کے لئے کوئی عقلی دلیل یا تجربی ثبوت موجود نہیں ہے۔ وہ مفروضہ کیا ہے؟ یہ کہ انسانی عقل کا دائرہ نظر اتنا وسیع ہے کہ وہ زندگی اور تمدن کے جملہ رموز و حقائق کا ادراک کر سکتی ہے۔ اگر یہ مفروضہ ذہن میں نہ موجود ہو اور زندگی کے بنیادی مسائل کو عقل کے ذریعہ حل کر لینا ممکن نہ خیال کیا جائے تو ان مسائل پر غور و فکر کا آغاز ہی نہ ہو سکے۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مفکرین کا یہ ذہنی مفروضہ خود محتاج ثبوت ہے۔ جب تک اس امر کی تحقیق نہ ہو جائے کہ زندگی اور کائنات کی حقیقت کا ادراک عقل کے لئے ممکن ہے بھی یا نہیں، ہمارے لئے کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ ہم کائنات اور اس کے مختلف مظاہر یا زندگی اور اس کے بنیادی مسائل کو عقلی قوتوں کے سپرد کر دیں۔ دیانت کا تقاضا تو یہ ہے کہ پہلے انسان یہ معلوم کرے کہ خود اس کے قوائے عقلی کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ ان کے حدود کیا ہیں، ان کی رسائی کہاں تک ہے اور زندگی کے بنیادی مسائل کس حد تک ان کی گرفت میں لائے جا سکتے ہیں پھر جب یہ تحقیق مکمل ہو جائے تو اس کے نتائج کی روشنی میں مسائل حیات پر غور کیا جائے۔ جو مفکر یا فلسفی اس ابتدائی تحقیق سے پہلے زندگی اور تمدن کے حقائق کو اپنی فکری قوتوں کی جولاں گاہ بنا لیتا ہے وہ صداقت فکر کی راہوں سے بہت دور جا پڑتا ہے کیونکہ وہ اپنا فکری عمل ایک ایسے مفروضہ کی بنیاد پر آغاز کرتا ہے جو خود محتاج دلیل اور تشنۂ ثبوت ہے۔

ہم جب کائنات اور زندگی کے مظاہر پر اس نقطۂ نظر سے غور کرنا شروع کرتے ہیں کہ ہماری عقلی قوتیں

ان کے فہم وادراک میں کہاں تک مدد دے سکتی ہیں۔ تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری فکر کے دو مختلف میدان ہیں جو اپنی نوعیت اور فطرت میں ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں۔ ایک عالمِ مادی World of Matter دوسرا عالم انسانی (World of Human Affairs) عالمِ مادی اور عالمِ انسانی کئی اعتبار سے مختلف ہیں۔ عالمِ مادی بے جان اشیاء کے مجموعہ سے عبارت ہے جو ارادہ کی صفت سے محروم اور آزادیٔ عمل سے ناآشنا ہیں۔ یہ عالم اپنے معین قوانین رکھتا ہے جنہیں تجربے، مشاہدے اور قیاس سے ٹھیک طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے اس کے برعکس عالمِ انسانی کے قوانین اتنے پیچیدہ، مبہم اور غیر معین ہیں کہ تجربے اور مشاہدے کی گرفت میں مشکل سے آتے ہیں۔ اور آتے بھی ہیں تو ان پر وہ وثوق اور اعتماد نہیں کیا جا سکتا جو عالمِ مادہ کے قوانین کی نسبت عام طور سے کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے مادی دنیا کے مظاہر کی صحیح توجیہہ ممکن ہے لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی مظاہر کی توجیہ صحت کے ساتھ دشوار بلکہ غیر ممکن ہے۔ پھر چونکہ مادی اشیاء کے خواص و افعال یکساں اور غیر متغیر ہیں اس لئے زمانے اور وقت کی تبدیلیاں بھی ان پر مؤثر نہیں ہو سکتیں کسی مادی شے کے متعلق ہم بآسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کی موجودگی میں اس سے یہ خاصیت ظاہر ہوگی۔ مثلاً ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہائیڈروجن کے دو سالمات (Atom) اور آکسیجن کے ایک سالمہ کو ترتیب دی جائے تو ہمیشہ اور ہر صورت میں اس عمل سے پانی برآمد ہوگا۔ یا یہ کہ اگر دو برتنوں میں پانی رکھدیا جائے اس طرح سے کہ ایک میں اس کی سطح بلند اور دوسرے میں نیچی ہو اور پھر ان دونوں ظروف کے درمیان اتصال قائم کر دیا جائے تو جس ظرف میں پانی کی سطح بلند ہے۔ اس میں سے پانی دوسرے ظرف میں بہتا رہے گا۔ یہاں تک کہ دونوں ظروف میں اس کی سطح یکساں اور ہموار ہو جائے گی۔ اس نتیجہ کی صحت اتنی یقینی ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کے متعلق ذرا بھی شبہ ہو تو اسے فوراً اس کا تجربی ثبوت دے کر قائل کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے اس عالم میں اختلاف رائے کا امکان اس قدر کم ہے کہ گویا نہ ہونے کے برابر ہے اس کے برخلاف عالمِ انسانی میں اس قطعیت اور صحت کے ساتھ اسباب و نتائج کا تعین بہت دشوار ہے یہاں ہمیں انسان کی آزاد فطرت سے سابقہ پڑتا ہے بے جان مادے سے نہیں۔ اور انسان اپنے اعمال و افعال میں مادے کی طرح اضطراری طور سے کسی معین قانون کا محکوم نہیں ہے۔ اس کا آزاد ارادہ ہر قانون

کو توڑ سکتا ہے اور ہر نظریئے کو باطل کر سکتا ہے۔ علت و معلول کا تعلق یہاں اس قدر پیچیدہ ہے۔ کہ کسی واقعہ کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ بس فلاں فلاں علت ہی سے ظہور پذیر ہوا ہے۔ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی میں واقعات و مظاہر کی توجیہ ایک دشوار عمل ہے جس میں قدم قدم پر اختلاف رائے پیدا ہو سکتا ہے اور ایسی کوئی تدبیر نہیں ہے جس سے اختلاف کا سد باب کیا جا سکے۔ اگر سورج گرہن کے اسباب کے متعلق اختلاف رائے ہو اور مختلف نظریات سے اس کی توجیہ کی جائے۔ تو ٹھوس تجربات کی بنا پر غلط نظریوں کو رد کیا جا سکتا ہے اور جو نظریہ بھی صحیح ہو اس کی صحت کا ایسا قطعی ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے کہ مخالف نظریات یکسر باطل ہو جائیں لیکن انسانی امور و معاملات کی دنیا میں اگر کسی واقعہ کی مختلف توجیہیں کی جائیں تو یہ غیر ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک توجیہ کو ہم ٹھوس دلائل اور قطعی ثبوت کی بنا پر اس طرح ثابت کر دکھائیں کہ مخالفین بے بس ہو کر اپنی غلطی کا اعتراف کر لیں۔ مثلاً حالیہ جنگ میں فرانس کی شکست ایک ایسا واقعہ ہے جس کے اسباب و علل پر مختلف رائیں قائم کی جا سکتی ہیں۔ ہر شخص اپنے ذہنی میلان اور طرز خیال کے مطابق اس واقعہ کی ایک الگ توجیہ کر سکتا ہے۔ اشتراکیت کے حامی خیال کرتے ہیں کہ فرانس کی شکست کا اصلی سبب اس کا سرمایہ دارانہ طرز معیشت تھا۔ آمریت پسندوں کی رائے میں فرانس کے زوال و شکست کی ذمہ داری اس کے سیاسی نظام یعنی جمہوریت پر تھی۔ دوسری طرف ایک مذہبی انسان کہہ سکتا ہے کہ اخلاقی انحطاط اور اہل فرانس کی عیش پرستی ان کی شکست کا باعث ہوئی۔ اس میں سے ہر مکتب خیال اپنے دلائل رکھتا ہے۔ واقعہ کی علتیں اتنی پیچیدہ ہیں کہ کسی ایک علت پر انگلی رکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بس یہی اصلی علت ہے۔ ممکن ہے کہ فرانس کے معاشی نظام کی خرابیاں اس کی شکست کی ذمہ دار ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اخلاقی انحطاط اور تعیش نے قوت عمل کو برباد کر دیا ہو اور اس طرح وہ شکست پر منتہی ہوا ہو۔ غرضکہ مختلف ممکن توجیہوں میں سے ہر توجیہہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم کسی ایک توجیہ کی صحت اس طرح ثابت کر دیں کہ مخالفین کو ہار مان لینی پڑے۔ یہ چیز مادی عالم میں ممکن ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے لیکن انسانی امور اور تمدنی زندگی کے مظاہر میں اس کا کوئی امکان نہیں ہو سکتا۔

اسباب وعلل کی طرح نتائج کی نسبت بھی عالمِ انسانی میں صحت اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی۔ مادی دنیا میں جیساکہ ہم اوپر ہائیڈروجن، آکسیجن اور پانی کی مثال دے کر ثابت کر چکے ہیں، مخصوص حالات وشرائط کے اجتماع سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جس کے متعلق کامل وثوق کے ساتھ پیشینگوئی کی جاسکتی ہے لیکن عالمِ انسانی میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کسی خاص فرد یا جماعت سے فلاں فلاں حالات میں یہ مخصوص عمل ضرور سرزد ہوگا۔ اس دنیا میں اسباب کی یکسانیت، نتیجہ کی یکسانیت کو مستلزم نہیں ہے۔ تاریخ کبھی اپنے آپ کو دہرا نہیں سکتی۔ مثال کے طور پر مسلم عوام سے ربط قائم کرنے (Mass Contact) کی کانگریسی تحریک کو لیجیئے جو پنڈت جواہرلال کے دماغ کی پیداوار تھی۔ پنڈت جی نے سونچا تھا۔ کہ اگر مسلم عوام سے روٹی کے نام پر اپیل کی جائے گی تو وہ ان لیڈروں کے اثر سے آزاد ہو جائیں گے جو مذہب کا نام لے کر انہیں اکساتے رہتے ہیں۔ عام حالات اور گذشتہ تجربات کی بنا پر اس تحریک کا نتیجہ وہی ہونا چاہیئے تھا جو پنڈت نہرو کے ذہن میں تھا۔ دنیا میں جب کبھی روٹی کا سوال پیدا کیا گیا ہے تو ننگوں اور بھوکوں نے سارے تہذیبی اور مذہبی اثرات کو پس پشت ڈال کر اس آواز پر لبیک کہا ہے۔ یہاں بھی عالم انسانوں کی ایک جماعت معمول تھی، وہی عوامل ومحرکات تھے، وہی اسباب وحالات تھے لیکن نتیجہ وہ نہ ہوا جو عام طور پر ان اسباب ومحرکات کے اندر سے ظاہر ہوتا ہے۔ بھوک اور تنگ دستی کے باوجود مسلم عوام اپنے تہذیبی اور اخلاقی ماحول وروایات کے اثر سے آزاد نہ ہو سکے۔ اور پنڈت جواہرلال نہرو کے تجربات یک قلم باطل ہو گئے۔ ایک اور مثال لیجیئے۔ عام تجربہ اور تاریخ اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ جب کسی قوم کو میدان جنگ میں شکست ہو جاتی ہے اور اس کی سیاسی آزادی اور برتری کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس میں اخلاقی اور مادی انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن گذشتہ جنگ میں کامل شکست کھانے کے بعد بھی جرمن قوم میں انحطاط وزوال نہیں ہوا۔ اس کی کیا وجہ تھی۔ کیا جرمنی کی نظیر کو سامنے رکھ کر کسی شخص کو جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ شکست خوردہ فرانس کی نسبت بھی یہ پیشین گوئی کر دے کہ وہ پھر ایک روز اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو پالے گا۔ اور اس کا شمار یورپ کی بڑی طاقتوں میں ہوگا۔ ان سب باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے قوانین اتنے نامعلوم اور غیر متعین ہیں کہ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ فلاں فلاں اسباب و

محرکات جو ایک وقت میں ایک خاص نتیجہ پیدا کرتے ہیں دوسرے وقت بھی وہی نتیجہ پیدا کریں گے ۔

۔ عالم مادی اور انسانی امور و معاملات کی دنیا میں ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ اول الذکر میں ہماری فکر استقرائی طریق پر (Inductively) کام کرتی ہے اور آخر الذکر میں ہمارا فکری عمل استخراجی طریق پر (Deductively) ہوتا ہے یعنی مادی دنیا میں ہم جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کا استنباط کرتے ہیں، مقدمات قائم کرتے ہیں اور پھر ان سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی بنا پر ہمارا ذہن نظریات تعمیر کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسانی امور اور تمدنی مسائل میں عقائد اور نظریات ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے ہیں، پھر ہمارے مشاہدات و تجربات استدلال کا جو مواد فراہم کرتے ہیں ان کی مدد سے ہم اپنے نظریہ یا عقیدہ میں ترمیم یا تنسیخ کرتے ہیں۔ دنیا میں آج تک وہ انسان پیدا نہیں ہوا جس نے انسانی معاملات اور تمدنی امور کے دائرے میں اپنے مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر پہلے مقدمات ترتیب دیئے ہوں پھر استقرائی طریق کے مطابق ان مقدمات سے نتائج اخذ کئے ہوں اور ان نتائج کی روشنی میں عقیدہ قائم کیا ہو۔ نہ صرف یہ بلکہ اس دائرے میں اگر اس امر کی کوشش بھی کی جائے تو کامیابی محال ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ جملہ تمدنی اور معاشرتی مسائل کی نسبت اپنی رائے اور فیصلہ کو یک لخت معطل کر دے تا آنکہ ایک طویل مدت کے تجربات و مشاہدات کے بعد جزئی واقعات کے ذخیرہ سے وہ کل کے فہم و ادراک تک رسائی حاصل کرے اور مقدمات ترتیب دے کر ان سے قطعی نتائج حاصل کرے۔ روشنی اور حرارت کے قوانین، حرکت کے کلیات (Laws of Motion) عناصر کے خواص۔ سالمہ کی ترکیب (Constitution of Atom) اور عالم طبعی سے متعلق اسی قسم کے دیگر مسائل کی بابت ہم اپنے نظریات و عقائد کو مہینوں اور برسوں تک معطل رکھ سکتے ہیں اور تشکیک (Septicism) میں پناہ لے سکتے ہیں لیکن زندگی اور تمدن کے بنیادی مسائل قدم قدم پر ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ان کی بابت ہم اپنی رائے اور فیصلہ کا جلد از جلد اعلان کر دیں۔ اس دائرے میں واقعات و حوادث کا سیلاب تشکیک کی ساری پناہ گاہوں کو ڈھا دیتا ہے کیونکہ دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں ہم جتنے عمل کرتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کسی نہ کسی عقیدے یا نظریے پر مبنی ہوتے ہیں اور انسان عمل کر ہی نہیں سکتا جب تک ظاہری یا مخفی طور سے اس کے ذہن میں زندگی کی غرض و غایت یا کائنات خدا اور انسان کے باہمی تعلق کی نسبت

کوئی نہ کوئی عقیدہ موجود نہ ہو۔ مذہبی پیشواؤں، میدانِ سیاست کے شہسواروں، تاجروں، صناعوں اور سرمایہ داروں سے لے کر چوروں، ڈاکوؤں، قید خانہ کے مجرموں اور ان قابلِ تعزیر انسانوں تک جن کا دین و ایمان نفسانیت اور خود پروری ہے۔ ہر شخص اپنے آغاز و انجام، کائنات میں اپنی حیثیت، اور معاشرتی زندگی کے بنیادی مسائل کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ یا عقیدہ ضرور رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ عقیدہ محسوس طور پر اس کے ذہن و شعور میں موجود ہو۔ عموماً ہمارے عقائد دماغ کی غیر شعوری سطح پر جمے رہتے ہیں اور وہیں سے ہمارے اعمالِ ذہنی (Mental Activities) کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دائرے میں ہم عقیدہ پہلے قائم کرتے ہیں اور پھر عقل و استدلال سے اس کی توجیہہ کرتے ہیں۔ یہ بات ہر شخص پر صادق آتی ہے۔ خواہ وہ عالم ہو یا عامی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عامی اپنے عقیدے کی توجیہہ نہیں کر سکتا اور نہ معمولی حالات میں اپنے عقیدے کو بدل سکتا ہے، البتہ علماء اور مفکرین اپنے عقائد میں ترمیم و اضافہ کرتے رہتے ہیں اور ان کی عقلی توجیہہ و تشریح بھی کر سکتے ہیں۔

لیکن عالمِ مادی اور عالمِ انسانی میں سب سے زیادہ نمایاں فرق یہ ہے کہ عالمِ مادی میں انسان شاہد (Observer) کی حیثیت رکھتا ہے اور اشیاءِ خارجی کی حیثیت مشہود (The thing observed) کی ہوتی ہے۔ برعکس اس کے عالمِ انسانی میں انسان خود ہی شاہد ہے اور خود ہی مشہود۔ اس فرق کی وجہ سے عالمِ طبیعی یا مادی دنیا کے مشاہدات و تجربات اور نظریات و عقائد میں خالص معروضی (Objective) نقطۂ نظر اختیار کیا جا سکتا ہے، اور نتائج کے استنباط میں عقل اپنی غیر جانبداری (Impartiality) قائم رکھ سکتی ہے۔ لیکن انسانی امور و معاملات اور تمدنی مسائل میں یہ معروضیت (Objectivity) غیر ممکن ہے۔ جہاں انسان خود اپنی زندگی اور تمدن کے مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے وہیں اس کی عقل شخصی یا جماعتی جذبات و میلانات سے متاثر ہو جاتی ہے۔ ایک سائنس داں جب کسی مرکب کے اجزاءِ ترکیبی پر غور و فکر کرتا ہے تو اس کا ماحول، اس کی ذہنی خصوصیات اور اس کے شخصی یا جماعتی رجحانات کسی نوبت پر اس کے مشاہدات، استدلال، یا توجیہات پر اثر انداز نہیں کر سکتے۔ کیونکہ مرکب کے اجزاء خواہ کچھ ہوں ان سے ان کی ذات یا اس کی قوم و جماعت پر کوئی اچھا یا برا اثر نہیں پڑ سکتا۔ لیکن وہی شخص جب تمدنی یا معاشرتی مسائل پر فکر کرنا شروع کرتا ہے تو اس کی ذہنی خصوصیات

اس کا ماحول اور اس کے شخصی یا قومی جذبات و میلانات اس کے فکری عمل کی تشکیل پر مؤثر ہو جاتے ہیں۔ وہ لاکھ کوشش کرے کہ ان مؤثرات سے الگ ہو کر مسئلہ زیر بحث کو خالص عقل کی نگاہ سے دیکھے مگر اس کی کوشش بے سود ہوگی۔ کیونکہ یہ مؤثرات اس کے ذہنی مزاج اور فکری خصوصیات کا جزو بن چکے ہیں۔ اس کی عقل ماحول کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکے گی۔ اس کے فکری عمل پر اس کا شخصی اور قومی مزاج اور اس کے وہ عقائد و نظریات اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہیں گے۔ جو اس کی ذہنی تعمیر میں پہلے ہی داخل ہو چکے ہیں۔ واقعات کی چھان بین میں وہ انہی واقعات کا وزن محسوس کرے گا جو اس کے شخصی نقطۂ نظر سے اہم ہوں گے۔ خواہ حقیقتاً ان کی اہمیت دوسرے واقعات سے کم ہو۔ جزئیات کی تلاش و ترتیب میں اس کی نظر انہی جزئیات پر پڑے گی جو اس کی ذہنی خصوصیات اور مزاج و طبیعت سے مناسبت رکھتے ہوں۔ دوسرے جزئیات پر یا تو اس کی نظر پڑے گی ہی نہیں یا اگر اتفاقاً پڑ بھی گئی تو ان کی اہمیت اسے محسوس نہ ہوگی۔ کلیات و نتائج کے استنباط میں بھی اس کی فطرت، اس کے ماحول کے تقاضے اور خود اس کی ذاتی خواہشات و میلانات غیر شعوری طور سے اس کو متاثر کر دیں گے۔

عالم انسانی اور عالم مادی کا فرق معلوم کر لینے کے بعد کوئی دیانتدار شخص اس بات سے انکار نہیں کرے گا کہ عالم طبیعی (Physical World) اور مادی دنیا میں صحت و صداقت کی تلاش اور اتفاق رائے کا حصول جتنا آسان ہے عالم انسانی اور تمدنی معاملات میں اتنا ہی دشوار اور غیر ممکن ہے۔ تمدنی زندگی کے بنیادی مسائل محض عقل کی وساطت سے نہیں حل ہو سکتے۔ کیونکہ اس میدان میں عقلی استدلال نتائج کی صحت تک رہنمائی نہیں کر سکتا۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہم عقل کے ذریعہ سے صداقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ تب بھی اس کی کیا سبیل ہے۔ کہ اختلاف کرنے والی جماعتوں اور افراد کو ٹھوس دلائل اور تجربی ثبوت کی مدد سے ایک ہی نقطۂ خیال پر جمع کر لیا جائے حالانکہ جہاں تک تمدن کی اساس و بنیاد اور اس کے اہم اصولوں کا تعلق ہے اس کی نسبت اتفاق رائے کا حصول بہت ضروری ہے کیونکہ تمدنی نظام مستحکم نہیں ہو سکتا جب تک افراد کے مابین اس کی بنیاد و اساس پر اتفاق نہ ہو۔ جس تمدن کے بنیادی مسائل متنازع فیہ ہونگے۔ وہ نہ تو انسانی فلاح و مسرت کا ضامن ہو سکتا ہے۔ اور نہ زیادہ عرصہ تک اپنا وجود رکھ

سکتا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مفکرین بالخصوص فلاسفۂ مغرب نے عالم طبعی اور عالم انسانی کے اس بیّن فرق کو کیوں نظر انداز کر دیا اور تمدن کی بنیاد و اساس متعین کرنے پر اپنی فکری صلاحیتوں کو کیوں ضائع کرتے رہے؟ اس کے جواب میں حریتِ فکر (Free-thinking) اور عقلیت پرستی (Rationalism) کی اس تحریک کا پس منظر معلوم کرنا پڑے گا جس نے انسانی ذہن میں یہ یقین راسخ کر دیا کہ محض عقل کی ہدایت سے وہ زندگی اور تمدن کی ساری دشواریوں کو حل کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ثابت کیا ہے کہ انسانی فکر جذباتی عنصر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکتی اور تمدن و معاشرت کے دائرہ میں انسان کی عقل استدلالی اس کے جذبات و خواہشات کی راہ پر چلتی ہے۔ اس عالمگیر قانون سے حریتِ فکر اور عقلیت پرستی کی تحریک بھی مستثنیٰ نہیں رہ سکتی۔ یہ تحریک جو یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے ساتھ شروع ہوئی حقیقتاً اس مذہب اور اس مذہبی اندازِ فکر کے خلاف ایک فکری بغاوت تھی جو اس زمانہ میں قدامت پرستی، جمود اور اوہام و خرافات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ پادری اور مذہبی علماء تمدن و معاشرت کے جملہ شعبوں پر حاوی تھے، علم و فضل کے ہر گوشہ پر ان کا اثر غالب تھا اور عوام الناس کی عقیدتمندیاں بھی انہی کی ذات سے وابستہ تھیں پھر چونکہ اس طبقہ میں فکری جمود اور قدامت پرستی انتہا کو پہنچ چکی تھی اس لئے تحقیق و اجتہاد اور اظہارِ رائے کی آزادی کو انہوں نے بالکل پامال کر دیا تھا۔ یہ حالات تھے جب یورپ میں نشاۃ ثانیہ (Renaissance) اور احیاءِ علوم کا دور شروع ہوا۔ اس تحریک کا اثر سب سے پہلے طبیعی علوم پر پڑا۔ اور مفکرین نے سب سے پہلے اسی میدان میں اپنی عقلی فتوحات کا ڈنکا بجایا۔ کوپرنیکس (Copernicus) نے نظامِ بطلیموسی کو غلط ثابت کر دکھایا، گلیلیو نے دوربین ایجاد کر کے ایک دنیا کو حیرت میں ڈال دیا۔ دوسرے شعبوں میں اسی طرح کے شاندار نتائج حاصل کرنے میں کامیابیاں ہوئیں۔ یہ کامیابیاں ایسی نہ تھیں جن سے عوام کے ذہن غیر متاثر رہتے۔ کیونکہ ان کا تعلق عالم طبیعی سے تھا۔ یہ نئے انکشافات اور ایجادیں چونکہ ٹھوس تجربات و مشاہدات پر مبنی تھیں اس لئے انہیں روکنا بھی مشکل تھا۔ لیکن پادریوں اور مذہبی طبقہ نے محسوس کیا کہ اگر اس نئے اہلِ علم طبقہ کی کامیابیوں کا یہی حال رہا تو عوام پر ان کا جو کچھ اثر و اقتدار

ہے وہ بتدریج زائل ہو جائے گا اور فکری میدان میں قیادت کا منصب ان سے چھن جائے گا کچھ اس خوف سے اور کچھ اس غلط الیقین کے باعث کہ نئی ترقیاں اور طبیعی علوم کے انکشافات خلاف مذہب ہیں۔ اور ان کی وجہ سے لوگ مذہب و اخلاق سے منحرف ہو جائیں گے، وہ فکری آزادی کی اس تحریک کو مٹانے کے درپے ہو گئے اور اپنے اثر و اقتدار سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے اہل علم کے نئے طبقہ پر ظلم و ستم توڑنے شروع کئے۔ اس طرح نئے اہلِ علم کے طبقہ اور پرانے مذہبی پیشواؤں کے درمیان مخالفت اور دشمنی کا بازار گرم ہو گیا۔ اس مخالفت نے ہر دو جانب سے تعصب، ہٹ دھرمی اور جذبات پرستی کی راہیں کھول دیں۔ مفکرین اور اہل علم کا نیا طبقہ اپنی علمی فتوحات کے نشہ میں چور تھا۔ جو زیادہ تر بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ تمام تر علوم طبیعی (Physical Sciences) سے متعلق تھیں۔ چونکہ مذہب کے غلط نمائندوں سے انہیں نفرت و مخالفت ہو گئی تھی اس لئے کچھ تو اس جذبۂ مخالفت میں اور کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ مذہب فی نفسہ اجتہادِ رائے اور آزادئ فکر کا دشمن ہے اور خود کوئی عقلی بنیاد نہیں رکھتا۔ اس کشمکش اور مخالفت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور ان جملہ خصوصیاتِ فکر سے جن کا تعلق مذہب سے تھا۔ ان کے دلوں میں شدید تنفر پیدا ہو گیا۔ مذہب چونکہ اس بات کا دعویدار تھا۔ کہ وہ انسانی تمدن کی فلاح و صلاح کے لئے آیا ہے اور اس کے بغیر انسان ہدایت کی روشنی اور صحیح رہنمائی سے محروم رہتا ہے۔ اس لئے جوشِ مخالفت میں حریتِ فکر اور عقلیت کے نمائندوں نے مذہب کے مقابلہ پر ان شعبوں میں بھی عقل کی بالادستی کا اعلان کیا جو انسانی امور و معاملات سے متعلق تھے اور جن میں ابھی تک عقلیت نے کوئی ایسا نتیجہ یا کامیابی نہیں حاصل کی تھی جس کی بنا پر اس کا دعوے حق بجانب کہلایا جا سکتا۔ واقعہ یہ تھا کہ مادی دنیا اور عالم طبیعی میں انہیں جو شاندار کامیابیاں حاصل ہوئی تھیں ان کی وجہ سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ انسانی عقل نے جب اس میدان میں اتنا کچھ کر دکھایا ہے تو معاشرت و تمدن کے دائرے میں وہ کیا کچھ نہ کرے گی۔ اس جوش میں انہوں نے بغیر سوچے سمجھے ان مذہبی اور اخلاقی اصولوں پر بھی ضرب لگانی شروع کی جن کا دائرہ عمل بالکل مختلف تھا۔ انہوں نے بلا امتیاز مذہب کے جملہ عقائد کو مہمل قرار دیا اور اس غیر عقلی اصول پر عمل کرنا شروع کیا۔ کہ جس چیز کے لئے تجربی ثبوت موجود نہ ہو اس سے انکار کر دینا چاہیئے۔ چونکہ خدا کے وجود کو تجربہ یا مشاہدے سے ثابت نہیں

کیا جا سکتا تھا اس لئے وہ وجود خداوندی کے منکر ہو گئے۔ چونکہ حیات بعد الممات کے عقیدہ کا کوئی ثبوت انہیں نہیں ملا اس لئے یہ عقیدہ بھی انہوں نے رد کر دیا۔ حالانکہ اگر ان کی عقل جذبات سے متاثر نہ ہوتی تو وہ اس غیر عقلی اصول کو اپنا رہنما نہ بناتے کیونکہ اس دنیا میں کسی شے کا انکار اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ اس انکار کے لئے کوئی ایجابی ثبوت (Positive Proof) موجود ہو۔ محض یہ بات کہ کوئی اصول ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے یا کوئی عقیدہ تجربے اور مشاہدے کی رسائی سے ماورا ہے اس کے انکار کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ جب تک کسی اصول یا عقیدے کے خلاف قابل اطمینان ثبوت نہ بہم پہنچایا جائے اس سے انکار کرنا محض بے عقلی ہو گی۔ کیونکہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم انسانی ارتقاء کے امکانات سے انکار کر رہے ہیں۔ فرض کیجئے کہ آج سے سو برس پہلے جب دنیا میں ریڈیو اور لاسلکی کا وجود نہ تھا کسی شخص سے یہ سوال کیا جاتا کہ آیا کوئی ایسا ذریعہ یا آلہ دریافت کیا جا سکتا ہے جس کی مدد سے سینکڑوں ہزاروں میل دور کی آوازیں سنی جا سکیں اور وہ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ ایسا ہونا غیر ممکن ہے تو کیا یہ جواب معیار عقلی کے لحاظ سے صحیح ہوتا؟ اسی طرح بعض امور ایسے ہیں جو انسانی عقل کی رسائی سے آج تک خارج ہیں کیا ہم ان سے محض اس بنا پر انکار کر دیں کہ وہ ارتقاء عقلی کی اس منزل پر ہماری سمجھ میں نہیں آتے ہیں؟ لیکن عقلیت اور حریت فکر کی تحریک نے مذہبی اور اخلاقی امور کی حد تک بالکل ہی غیر عقلی رویہ اختیار کیا۔ بات یہ تھی کہ اس تحریک کا پورا نشو و نما جذبات کی فضا میں ہوا تھا۔ اسے عقلیت یا حریت فکر سے موسوم کرنا ہی غلط ہے۔ یہ تحریک تو دراصل مذہبی قدامت پرستی اور جمود کے خلاف ایک انتقامی عنصر اور باغیانہ ہیجان کی شکل میں رونما ہوئی تھی۔ یہ ایک کورانہ ردعمل تھا ان جامد اور مسخ شدہ مذہبی تصورات کے خلاف جنہوں نے انسانی ذہن کو مفلوج کر رکھا تھا۔ انسانی عقل کی ہمہ بینی کا طفلانہ ادعا، بگڑے ہوئے مذہب کو عین مذہب سمجھ کر اس کے خلاف جذباتی جھنجھلاہٹ، اور مذہبی انداز فکر سے تنفر، یہ تھے اس تحریک کے اجزائے ترکیبی۔ ایسی فضا میں پرورش پانے کے بعد اگر اس نے عالم انسانی اور عالم طبیعی کے بین فرق کو نظر انداز کر دیا۔ تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

تحریک عقلیت کے آغاز اور نشو و نما کی یہ تاریخ خود اس بات کا ایک اور ثبوت ہے کہ انسانی امور

معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل میں انسانی عقل جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے اور ہمیشہ اسی ارادہ پر چلتی ہے جس پر افراد اور جماعتوں کی خواہشات اسے لے جانا چاہتی ہیں۔ خواہشات اور عقل کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے۔ اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاعر نے کیا خوب کہا ہے:۔

ز نقص تشنہ لبی داں، بعقل خویش مناز　　دلت فریب گر از جلوۂ سراب نہ خورد

عقلیت پرستی کی ابتدا، اور اس کا نشوونما، ہیگل کے نظریۂ اضداد اور جدلی عمل کی ایک واضح مثال ہے اور اس تحریک کے مطالعہ سے ہمیں ہیگل کے اس نظریہ کی غلطی کا ثبوت مل جاتا ہے۔ کہ اضداد کی جنگ ہمیشہ ایک بہتر وحدت ہی کے قیام پر ختم ہوتی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقلیت پرستی اور حریت فکر کی تحریک نے مذہب اور مذہبی انداز تفکر کی جملہ خصوصیات کو پامال کر ڈالا اور اس کا کوئی عنصر اپنے اندر جذب نہ کر سکی۔ یہ تحریک بھی مذہبی قدامت پرستی کی طرح اپنے اوہام و تعصبات رکھتی تھی۔ اس نے آنکھیں بند کر کے ہر اس اصول و عقیدے کو رد کر دیا جس کا مذہب سے ذرا بھی تعلق تھا۔ پروہتوں اور پاپاؤں کے بگڑے ہوئے مذہب نے اصول استناد (Principal of Authority) پر غیر متوازن بلکہ غلط طریقہ سے زور دے کر انسانی فکر کی اجتہادی صلاحیتوں پر ضرب لگائی تھی۔ جواب میں اس تحریک نے سرے سے اصولِ استفادہ ہی کو مٹا دیا۔ اور اصول اجتہاد میں غلو کیا، چنانچہ جمہوریت کی فکری بنیاد اس اصولِ اجتہاد (Principal of Liberty) پر استوار ہوئی۔ جسے حریت فکر کی تحریک وجود میں لائی تھی۔ جمہوری نظام اس بنیادی عقیدہ پر مبنی ہے کہ انسان اپنی بھلائی برائی کو خود ہی بہتر سمجھتا ہے اس لئے اسے ہر قسم کی آزادی ہونی چاہئے، عمل کی بھی اور فکر کی بھی۔ اس آزادی فکر کا وہی نتیجہ ہوا جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یعنی تمدنی زندگی کے بنیادی اصولوں کی بابت اختلاف پیدا ہونے لگا جس نے بالآخر نزاع اور مخالفت کی صورت اختیار کر لی۔ اخلاقی قدروں اور معیار اخلاق کی یکسانیت مٹ گئی۔ ہر فرد اپنے لئے آپ معیار ہو گیا کہ وہ جس اصول کو چاہے تسلیم کرے اور جسے چاہے رد کر دے۔ جس معیار کو صحیح خیال کرے اس کے مطابق عمل کرے اور جسے غلط سمجھے اس سے دست کش ہو جائے۔ اس طرح فکر و عمل کی دنیا میں نراج (Anarchy) اور انتشار ظہور پذیر ہونے لگا۔ جب یہ حالت اپنی انتہا کو پہنچ گئی تو اسی کے بطن سے وہ آمرانہ طرز فکر پیدا ہوا

جو جمہوریت اور حریت فکر کا شدید دشمن ہے۔ آمریت نے پھر اسی اصول استناد کی طرف رجوع کیا جسے حریتِ فکر اور عقلیت پرستی نے مٹایا تھا۔ یہ تحریک بھی جمہوریت کے خلاف ویسا ہی ایک کورانہ ردعمل ہے جیسی حریتِ فکر اور عقلیت کی تحریک (جس پر جمہوری نظام مبنی ہے)، مذہبی جمود اور قدامت پرستی کے خلاف ایک ردعمل تھی۔ جمہوریت سے اس کو وہی بیر اور عناد ہے جو عقلیت کو مذہب سے تھا۔ آمریت جمہوری نظام کے اصولِ اجتہاد کو بالکل مٹا دینا چاہتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ افراد میں آپ اپنی رہبری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے انہیں مملکت اور اربابِ اقتدار کی ہدایات پر عمل کرنا چاہیئے۔ افراد کو کوئی حق نہیں ہے کہ وہ تمدن و معاشرت یا سیاسی امور کے متعلق خود نظریات قائم کریں۔ انہیں چاہیئے کہ ان نظریات و عقائد کو بے چون و چرا اور بلا ردو قدح قبول کرلیں جو اربابِ مملکت یا قوم کے رہنما ان کے سامنے پیش کریں۔ غرضکہ آمریت ہر پہلو سے جمہوری نظام کے خلاف ایک فکری بغاوت ہے اور ہر باغی کی طرح وہ قائم شدہ نظام (یعنی جمہوریت) کے جملہ خصائص اور لوازم کو یکسر نابود کر دینا چاہتی ہے۔ وہ ہر اس چیز کی دشمن ہے جس میں جمہوریت کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہو، بالکل اسی طرح جیسے عقلیت مذہب اور اس کے جملہ متعلقات کی دشمن تھی۔ اور ہر اس خصوصیت کو مٹانا چاہتی تھی جسے مذہب سے دور کا بھی تعلق تھا۔ جمہوریت نے افراد کو حکمرانوں کے انتخاب میں آزادی عطا کی۔ آمریت نے یہ آزادی ان سے سلب کرلی۔ جمہوریت نے عوام کو یہ حق دیا کہ وہ حکمرانوں کے اعمال پر نگرانی کریں اور ان کی غلطیوں پر تنقید و نکتہ چینی کریں۔ آمریت نے تنقید اور نکتہ چینی کا حق ان سے چھین لیا۔ جمہوریت فکر و عمل کی انفرادیت پر زور دیتی تھی۔ آمریت نے ضبط و اطاعت کا سبق سکھایا۔ اور اعمال و افکار کی یکسانیت کے حصول کو مقصد قرار دیا۔ غرض کہ ہر اعتبار سے آمریت اس عقلیت، حریتِ فکر اور انفرادیت کی ضد ہے جس نے جمہوریت کو جنم دیا تھا اور جو مذہب اور مذہبی اندازِ فکر کی مخالفت سے وجود میں آئی تھی۔ ان دونوں تحریکوں کی تاریخ کے مطالعے سے ہمیں قائل ہونا پڑتا ہے کہ مذہب کی تمام تحریکیں اجتماعی میلانات، جماعتی جذبات پرستی اور باغیانہ ہیجان کی پیداوار ہیں۔ عقلی استدلال کے ذریعہ سے ان تحریکوں پر عقلیت کا رنگ خواہ کیسا ہی گہرا چڑھا دیا جائے مگر ان کا جذباتی عنصر اتنا نمایاں ہے۔ کہ مغرب پرستوں کے سوا باقی تمام لوگ جنہیں خدا نے ذرا بھی سمجھ دی ہے اس حقیقت کو سمجھتے ہیں کہ وہ

جذبات کے شورش و ہیجان پر مبنی ہیں۔

خود مارکس کے سیاسی اور معاشی نظریات اسی شورش جذبات اور ہیجان طبع کے خمیر سے تیار ہوئے تھے اشتراکیت کی پوری تحریک جذباتی نعروں، غیر متوازن اصولوں اور طفلانہ آرزوؤں کا مجموعہ ہے۔ سرمایہ داری اور اس کی جملہ خصوصیات کے خلاف ایک شدید جھنجھلاہٹ اس تحریک کا سبب وجود ہے جس طرح عقلیت نے مذہب کی مخالفت میں، اور آمریت نے جمہوریت کی مخالفت میں ہر اصول کو الٹ دیا جو علی الترتیب مذہب اور عقلیت سے تعلق رکھتا تھا۔ اسی طرح اشتراکیت نے سرمایہ داری کی ضد میں ہر اس چیز کو مٹانے کی کوشش کی جو سرمایہ داری نظام میں پائی جاتی تھی۔ سرمایہ داری نظام میں دولت اور سرمایہ ایک مخصوص طبقہ کی ملک بن گئے تھے، اس لئے جوش مخالفت میں اشتراکیت نے شخصی ملکیت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا اور ذاتی ملک کے حصول کو ایک غاصبانہ فعل ٹھیرایا۔ سرمایہ داری نے طبقاتی امتیازات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی تھی اور طبقاتی بندشوں کو ناجائز حد تک سخت بنا دیا تھا۔ اس لئے اشتراکیت نے ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر کا بیڑا اٹھایا جس میں طبقوں کا وجود ہی نہ ہو۔ سرمایہ داری انفرادیت کی گود میں پلی تھی، اور حکومت کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہتی تھی۔ جواب میں اشتراکیت نے پوری معاشی زندگی کو حکومت کے قبضہ میں دیدیا اور انفرادی کوششوں کا دروازہ یک قلم بند کر دیا۔ جو تحریک اس طرح ضد اور مخالفت کے ہیجان سے ترکیب پائے اسے عقل سے کیا لگاؤ ہو سکتا ہے؟ اشتراکیت بھی یورپ کی اور تحریکات کی طرح غیر معقول اشتعال اور کورانہ جذبات کا مرکب ہے۔

اگر اس حقیقت کا مزید ثبوت درکار ہو کہ انسانی عقل ہمیشہ اجتماعی اور شخصی خواہشات کی محکوم رہی ہے اور جو خواہشات و جذبات انسان کے دل میں موجزن ہوتے ہیں وہی اس کے اعمال ذہنی اور میلان فکر کی تشکیل کرتے ہیں تو انیسویں صدی کے دور عقلیت کے اس اصول پر ایک نگاہ ڈالئے جسے عدم مداخلت (Laissez-Faire) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ اور بالخصوص انگلستان کے بڑے بڑے مفکرین آزاد تجارت اور عدم مداخلت کے اصولوں پر دل و جان سے ایمان رکھتے تھے۔ ان کا پختہ خیال تھا کہ صنعت و تجارت کو ریاست کی مداخلت سے آزاد رہنا چاہیئے۔ تاکہ معاشی مسابقت

(Economic Competition) میں کوئی خلل نہ واقع ہو۔ کیونکہ آزاد مسابقت بین الاقوامی فلاح کے لئے ضروری ہے کہ اگر معاشی امور میں حکومت دخل نہ دے بلکہ انہیں اپنے حال پر چھوڑ دے تو قدرتی اسباب خود ہی معاشی زندگی میں توافق اور ہم آہنگی پیدا کر دیں گے۔ انگلستان کے بعض بڑے بڑے سیاسی اور معاشی مفکرین نے اس عقیدہ کی صحت ثابت کرنے کے لئے کتابیں لکھیں، مضامین شائع کئے۔ اور اپنی قوم کو ہر طرح یقین دلانے کی کوشش کی کہ معاشی امور اور تجارتی کاروبار میں ریاست یا اور کسی بیرونی قوت کی مداخلت ملک کی معاشی زندگی کے لئے تباہ کن ہے۔ معاشی فلاح اور تجارت وصنعت کی ترقی صرف اسی حالت میں ممکن ہے جب معاملات کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جان اسٹوارٹ مل (John Stuart Mill) کوبڈن (Cobden) بنتھیم (Bentham) اور آدم سمتھ (Adam Smith) جیسے بلند پایہ مفکرین نے اپنی پوری عمریں اسی صداقت کی تلقین میں صرف کیں۔ یہاں تک کہ اس عقیدہ کو ایسی عمومیت اور مقبولیت حاصل ہو گئی کہ اس کے خلاف کسی کو آواز بلند کرنے کی جرأت نہیں تھی۔ اگر کوئی بدبخت اس نظریہ کے خلاف کوئی دلیل پیش کرتا تو اسے بے عقلی، تنگ نظری اور قدامت پرستی کا طعنہ دیا جاتا۔ یہ اس صدی کا واقعہ ہے جسے عقلیت کا سب سے درخشاں عہد خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر عقل سلیم کی روشنی میں اس عقیدہ کا تجزیہ کیا جائے تو بہت جلدی معلوم ہو جائے گا کہ اس سے زیادہ مہمل اور لغو نظریہ شاید ہی کبھی انسانوں کی کسی جماعت پر اتنے عرصہ تک مسلط رہا ہو۔ یہ دلیل کہ اگر معاشی زندگی کو آزاد مسابقت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے اور تاجروں صناعوں اور سرمایہ داروں پر کسی قسم کی روک نہ ہو تو معاشی زندگی میں بدنظمی پیدا ہونے کی جگہ متصادم معاشی قوتیں اس میں توازن پیدا کر دیں گی، اس قدر بے بنیاد ہے کہ کوئی شخص جسے عقل سلیم سے کچھ بھی بہرہ ہو، اسے ایک منٹ کے لئے بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی جماعت یہ نظریہ لے کر کھڑی ہو۔ کہ افراد کے باہمی تنازعات اور آئے دن کے جھگڑوں کے فیصلے یا ان کی روک تھام کے لئے حکومت کی مداخلت بالکل غیر ضروری بلکہ سماج کے لئے نقصان دہ ہے۔ پولیس کو برخاست کر دینا چاہئے اور عدالتوں کے نظام کو توڑ دینا چاہئے تاکہ تمدنی زندگی ان کی بے جا مداخلت سے پاک رہے، لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو۔ اغراض ومفاد کا باہمی توازن خود ہی سارے جھگڑوں کو ختم کر دے گا۔ آزاد اور بے قید مسابقت

(Free & Unrestricted Competition) کے خطرات اتنے کھلے ہوئے ہیں کہ ایک معمولی سمجھ رکھنے والا انسان بھی اس بات کو نہ مانے گا کہ معاشی امور میں جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا اصول سوسائٹی کی فلاح وبہبود یا معاشرتی نظم کے قیام کا باعث ہو سکتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی میں صرف جاہل عوام ہی نہیں بلکہ تعلیم یافتہ اصحاب اور اعلیٰ درجہ کے مفکرین تک اس نظریہ پر یقین رکھتے تھے اور اس کی صداقت کے ثبوت میں انہوں نے بے شمار کتابیں تصنیف کر ڈالیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اہل مغرب کو اپنی عقلیت پر ناز تھا۔ اور وہ یقین رکھتے تھے کہ تقلید اور جذبات پرستی کا دور مذہب کے ساتھ ختم ہو گیا۔ واقعہ صرف اتنا تھا کہ یہ زمانہ سرمایہ داری کا دور شباب تھا اور سرمایہ دار انتفاع و استحصال کے مواقع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے جب تک حکومت کی مداخلت اور نفع اندوزی پر قیود عائد کئے جانے کا خطرہ باقی تھا۔ ان کی اس خواہش نے کہ ان کی زیادتیوں اور نفع پرستیوں پر کوئی روک نہ ہونے پائے ایک معاشی نظریہ کا روپ بھرا اور عقل کو مجبور کیا کہ اس کے لئے دلائل فراہم کرے۔ یہ نہ تھا کہ محض عوام کو فریب دینے کی غرض سے وہ اس نظریہ کی اشاعت کرتے ہوں اور خود انہیں نظریہ کی غلطی کا احساس ہو۔ نہیں بلکہ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، انسان کے شخصی امیال وعواطف اور اس کے جذبات وخواہشات عقل پر غالب آجاتے ہیں۔ اور اسے اپنا محکوم بنا کر اس سے اپنے منشاء کے مطابق خدمت لینے لگتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ سرمایہ داروں اور ان کے ہمنوا مفکرین نے عدم مداخلت کے اصول کو عین حق اور صدق سمجھا اور عقل و استدلال کی تمام قوتوں نے ان کی رغبتوں اور پسندیدگیوں کو سہارا دیا۔

اس اعتبار سے نظریۂ ارتقاء کی تاریخ بھی بڑی سبق آموز ہے اور گہری نظر سے اس کا مطالعہ کرنے پر ہمیں اس حقیقت کا مزید ثبوت ملتا ہے کہ انسان کے شخصی اور اجتماعی خواہشات ومیلانات اس کے فکری اعمال کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ رکھتے ہیں، اور اس کا استدلال، اس کا انداز فکر اور طرز خیال غیر شعوری طور پر اس کے جذبات وخواہشات کا مطیع ہو جاتا ہے۔ ناظرین ہمیں معاف فرمائیں اگر ہم نظریۂ ارتقاء کی بحث میں ذرا تفصیل واطناب سے کام لیں کیونکہ مسئلہ کی نوعیت اسی کی مقتضی ہے۔ یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ نظریہ فی نفسہٖ صحیح ہے یا غلط۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس نظریہ کی مختلف شکلوں میں سے جو شکل یورپ میں مقبول ہوئی

وہ کیا ہے اور اس کی مقبولیت کے کیا اسباب ہیں؛ نظریۂ ارتقا کی ایک شکل تو وہ ہے جسے ڈارون نے پیش کیا تھا
اور جس میں انتخابِ طبعی (Natural Selection) پر خصوصیت سے زور دیا جاتا ہے۔ لیکن ڈارون سے پہلے
لامارک (Lamarck) نے اسی نظریہ کو ایک دوسری صورت میں پیش کیا تھا۔ اس نے ارتقاء کے عوامل۔
(Factors) پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا تھا کہ عملِ ارتقا کائنات کی خارجی قوتوں کا مرہونِ منت نہیں ہے
بلکہ خود انواع (Species) کی اندرونی خواہشات عملِ ارتقاء (Evolutionary Process) کا تعین کرتی
ہیں یعنی جب کسی نوع میں کوئی پرزور خواہش پیدا ہوتی ہے اور وہ اس کی تکمیل کے لئے سعی و کوشش کرتی ہے
تو اس کی یہ جدوجہد اس کے ارتقائے وجود کا باعث ہو جاتی ہے۔ اس طرح عملِ ارتقاء خارجی مؤثرات سے
نہیں بلکہ اندرونی ہیجانات سے شروع ہو کر نشوونما پاتا ہے۔ اس نے بچہ کی مثال دے کر بتایا کہ پیدائش کے
کچھ عرصہ بعد ہی بچہ میں یہ پرزور خواہش جوش مارتی ہے کہ وہ بھی اپنے بڑوں کی طرح پیروں چلنے لگے۔ اس
کی یہ خواہش رفتہ رفتہ اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ سعی و عمل کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یعنی بچہ واقعتاً پیروں
چلنے کی کوشش شروع کر دیتا ہے۔ ابتدا میں اس کے جسمانی اعضاء اس کوشش کی کامیابی میں حارج ہوتے
ہیں لیکن جیسے جیسے بچہ اپنی کوشش جاری رکھتا ہے اس کے تمام اعضاء و جوارح اس کی جدوجہد اور
نصب العین سے مطابقت پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ بالآخر اس میں وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔
جس کے حصول کی خواہش نے اسے عملی جدوجہد کے لئے آمادہ کیا تھا۔ روزمرہ زندگی میں اس قسم کی بے شمار
مثالیں آپ کو ملیں گی۔ جو لوگ جسمانی کرتب دکھا کر روزی کماتے ہیں انہیں اپنے جسم سے ایسے کام لینے
پڑتے ہیں۔ جو دوسروں کے لئے غیر ممکن ہیں۔ ان کو اپنے اعضائے جسمانی پر ایسا قابو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ جس
طرح چاہتے ہیں اپنے بدن کو موڑ لیتے ہیں۔ دوسرے لوگ ان کے کمالات کو حیرت سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ
بھی انہیں جیسے انسان ہیں اور ویسا ہی جسم رکھتے ہیں۔ لامارک کہتا ہے کہ یہ لوگ جو اس طرح کے جسمانی کرتب
دکھا کر معاش حاصل کرتے ہیں ایک عرصہ کی جدوجہد، خواہش اور کوشش کے بعد اس میں کامیاب ہوتے ہیں۔
حصولِ کمال کی خواہش اور اس خواہش کے لئے مخلصانہ سعی و عمل ان کے لئے جسمانی نظام میں مطلوبہ لچک پیدا
کر دیتے ہیں۔ عملِ ارتقاء کے ہر شعبہ میں یہی حقیقت کارفرما ہے۔ پہلے خواہش پھر سعی و کوشش اور بالآخر وہ

عضوی اور جسمانی تبدیلیاں جن سے خواہش اپنا مقصود حاصل کرتی ہے۔ لامارک کے نزدیک انواع کا درجہ بدرجہ ارتقائے وجود کی منزلیں طے کرنا، ان کے اشکال کا تنوع اور ان کے جسمانی نظام کے اختلاف، سب اسی اندرونی خواہش اور ارادی کوشش کے کرشمے ہیں، جو زندگی اور موت۔ حرکت اور جمود کی سرحدوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ ایک جگہ اس نے اونٹوں کی مثال دیتے ہوئے بتلایا کہ اونٹوں کی گردن کیوں لمبی ہوتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ ابتدا میں اونٹوں کی گردن لمبی نہیں ہوتی تھی لیکن غذا کی ضرورت نے ان کے اندر یہ پرزور خواہش پیدا کر دی کہ ان کی گردنیں لمبی ہوں۔ کیونکہ زیادہ لمبی گردن رکھنے والے جانور درختوں کے پتوں تک مقابلۃً آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ چونکہ درختوں کے پتے عموماً ایسی بلندی پر ہوتے ہیں جہاں جانوروں کی گردن نہیں پہنچ سکتی اس لئے جن اونٹوں کی گردن زیادہ لمبی تھی انہیں غذا کے حصول میں آسانی ہوتی تھی۔ یہ دیکھ کر دوسرے اونٹوں میں بھی لمبی گردن کی خواہش پیدا ہوئی اور انہوں نے اس مقصد کے حصول کی ارادی کوشش شروع کر دی اور بلند درختوں تک اپنی گردنوں کو لے جانا چاہا۔ نسلاً بعد نسل تک یہ کوشش جاری رہی۔ یہاں تک کہ ایک وقت آیا کہ ان کی گردن واقعتہً سب سے زیادہ لمبی ہو گئی۔ اس طرح لامارک کے نظریہ کی رو سے عملِ ارتقا کا اصلی محرک خواہش اور عزم و ارادہ ہے۔

ڈارون نے اس نظریہ کے برعکس عملِ ارتقا میں تنازع للبقا (Struggle for existence) اور انتخابِ طبیعی کے اصولوں کو کارفرما پایا۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ فطرت صرف اسی نوع کو باقی رکھتی ہے۔ جس کے اندر بقا کی صلاحیت ہو۔ باقی تمام انواع رفتہ رفتہ فنا ہو جاتی ہیں۔ ہر نوع کو اپنے خارجی ماحول کی مخالف قوتوں پر غالب آنا پڑتا ہے اور خارجی دشواریوں کے خلاف جدوجہد کرنی پڑتی ہے، اس لئے وہی نوع اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہے جو اپنے ماحول اور احوال خارجی سے مطابقت پیدا کرے یعنی جس کا جسمانی نظام وہ ہیأت قبول کرے جو ماحول کی مناسبت سے ضروری ہے۔ فطرت صرف انہیں انواع کا انتخاب کرتی ہے جو اس معیار پر پوری اتریں، باقی انواع کو بالکل فنا کر دیتی ہے یہی انتخابِ طبیعی ہے اور اسی کے نتیجہ کا نام بقائے اصلح (Survival of the fittes) ہے۔ اونٹوں کی مثال لے کر ڈارون نے ثابت کیا کہ اونٹوں کی گردنیں اس لئے لمبی نہیں ہوئیں کہ ان کی یہ خواہش تھی اور اس کے لئے انہوں نے مسلسل اور پیہم سعی و کوشش

کی اونٹوں کی لمبی گردن کی وجہ بہت صاف اور سادہ ہے۔ ہوا یہ کہ ابتدا میں ہر قسم کے اونٹ تھے، چھوٹی گردن والے بھی تھے اور لمبی گردن والے بھی جب غذا کی تلاش شروع ہوئی تو انہوں نے سب سے پہلے ان درختوں کے پتوں پر دانت صاف کئے جو نیچے تھے۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ کے بعد جتنے چھوٹے درخت تھے سب ختم ہو گئے اور صرف اونچے اونچے درخت رہ گئے۔ اب ان اونٹوں کو بڑی دقت کا سامنا تھا جن کی گردنیں چھوٹی تھیں۔ کچھ مدت تک انہوں نے بدقت غذا حاصل کی۔ لیکن اس کے بعد قلت غذا اور بھوک نے ان کا کام تمام کر دیا۔ وہ سب اونٹ ختم ہو گئے جن کی گردنیں چھوٹی تھیں صرف لمبی گردن والے باقی رہ گئے۔ انہی کے درمیان توالد و تناسل کا سلسلہ جاری رہا جس نے وہ کمی پوری کر دی جو چھوٹی گردن والے اونٹوں کے ہلاک ہو جانے سے پیدا ہو گئی تھی۔ اس طرح تنازع للبقاء اور فطرت کے انتخاب نے، نہ کہ خواہش اور ارادہ نے اونٹوں کی گردنیں لمبی کیں۔

یہ تھا ڈاروِن کا نظریۂ انتخابِ طبیعی جس کے مطابق بے رحم فطرت صرف اسی فرد قوم یا نوع کو زندہ چھوڑتی ہے جس میں بقا کی صلاحیت ہے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ کمزور اور بے سہارا افراد کو زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انسان کی سعی و کوشش اور اس کا ارادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، اصل اہمیت ماحول اور اس کی بے روح اندھی طاقتوں کی ہے جن کے ساتھ کسی نہ کسی طور سے اپنے آپ کو مطابق بنا لینا ہی بقاء کی ضمانت ہے۔ جو ان قوتوں سے موافقت کر لے وہ صالح ہے۔ اور بقاء اسی کا حق ہے اور جو مر رہا ہے وہ غیر صالح ہے کیونکہ اس نے ان قوتوں سے موافقت نہ کی اور اسے مر ہی جانا چاہیئے۔ اس نقطۂ نظر سے کمزوروں کو سہارا دینا، مصیبت زدوں کی مدد کرنا، مظلوموں کی حمایت کرنا تنازع للبقاء اور انتخاب طبیعی کے قدرتی اصولوں کی خلاف ورزی کرنا اور فطرت سے لڑائی مول لینا ہے۔ دوسری طرف لامارک تھا جس نے عمل ارتقاء کو سعی و کوشش، عزمِ راسخ اور اعلیٰ خواہشات کے فتحمندی کا نتیجہ قرار دیا تھا۔ زمانہ کی ستم ظریفی دیکھئے کہ لامارک کو اس کے بلند تر فلسفہ کے باوجود دنیا نے فراموش کر دیا اور ڈاروِن کی شہرت اس قدر عالمگیر ہوئی کہ بچہ بچہ اس کے نام سے واقف اور اس کی عظمت سے مرعوب ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ نظریۂ ارتقا کا بانی اور اس کا سب سے بڑا محقق صرف ڈاروِن ہی تھا۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے

جارج برنارڈ شا لکھتا ہے:۔

"ارتقاء کی دو ممکن شکلوں میں سے ایک شکل وہ تھی جس کی تشریح لامارک نے کی تھی۔ اس میں زندگی کے تقاضے تھے، امید کی روشنی تھی، سعی کمال کی فتحمندانہ حقیقت اور عزائم کی کامرانی کا جلوہ تھا۔ دوسری طرف ڈارون کا نظریۂ ارتقا تھا۔ جس میں بھوک، موت، حماقت، ابلہی، اتفاقات اور اسی نوع کی دیگر کورانہ قوتیں عمل کر رہی تھیں۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ جس شخص نے انسانیت کے سامنے یاس و نومیدی کی ایسی ہیبت ناک خلیج کھول دی اسے نہ تو سنگسار کر دیا گیا اور نہ انسانی نسل کے ساتھ اس کی دشمنی پر اسے پھانسی دی گئی بلکہ الٹا اس کو دنیا کا نجات دہندہ اور ایک نئے عہد کا پیغمبر مانا گیا اور ادھر بیچارے لامارک کو ایک کھوسٹ نظریہ ساز سمجھ کر زمانہ نے فراموش کر دیا۔"

اس واقعہ کی توجیہہ برنارڈ شا اس طرح کرتا ہے:۔

"یہ عقیدہ کہ دنیا کا سارا کارخانہ ایک مطلق العنان خدا کی مرضی پر چل رہا ہے جس کا نہ کوئی اصول ہے اور نہ کوئی قاعدہ، جو نہ کسی آئین کا پابند ہے اور نہ کسی قانون سے آشنا، ہماری فکر و طبیعت اس قدر گراں تھا کہ ڈارون کا ہم نے پرزور خیر مقدم کیا۔ ڈارون کے مقابلہ میں لامارک سے جو بے اعتنائی برتی گئی اس کی وجہ یہ تھی کہ ڈارون کا نظریۂ انتخاب طبیعی زیادہ عام فہم، زیادہ آسان اور حواس سے قریب تر ہے۔ اس کے برخلاف لامارک کا پیش کردہ نظریۂ ارتقا سعی و عزیمت کا ایک پر اسرار فلسفہ ہے جو صرف اعلیٰ درجہ کی فکری تربیت کے بعد سمجھ میں آسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سعی و طلب اور عزم و کوشش کے نتائج روزمرہ زندگی میں ہمارے تجربہ میں آتے رہتے ہیں لیکن اس کی حقیقت پر غور کیا جائے۔ تو فوراً مابعد الطبیعات کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس ہر کبوتر باز اور باغبان انتخاب طبیعی کا مزا آشنا ہے کیونکہ اسے انواع کی تبدیلیوں سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اور وہ خود پودوں اور پرندوں کی نئی نئی قسمیں پیدا کرنے کا تجربہ رکھتا ہے ڈارون نے یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ ارتقا کی جو شکل میں نے پیش کی ہے وہی بس ایک ممکن شکل ہے لیکن ہم اس نئے انکشاف کی ذہنی لذت میں ایسے مدہوش ہوئے کہ فوراً شیطان کے ہم سفر بن گئے۔ صرف سموئیل بٹلر (Samual Butler) نے اس دہریت کے خلاف آواز بلند کی۔ اس نے لامارک کا جھنڈا گاڑ دیا اور

بانگ دہل اعلان کر دیا کہ ڈارون نے کائنات سے ذہن کو خارج کر دیا ہے۔ لیکن ڈارون کے سامنے اس کی کچھ پیش نہ گئی۔ ڈارونیت کا یہ نیا سیلاب اسے خس و خاشاک کی طرح بہا لے گیا۔ تعلیم یافتہ طبقہ نے ذہن کی اس پامالی کو عین روشن خیالی تصور کیا۔ گویا ڈارون کی امت اس بات کی قائل تھی کہ اگر دنیا کے تمام انسان ذہن و شعور اور فہم و ارادہ کی قوتوں سے محروم ہوتے تب بھی برٹش میوزیم کی تمام کتابوں میں بعینہٖ وہی لکھا ہوتا جو اب ہے جس طرح کہ جنگل کے درخت فہم و شعور سے خالی ہیں لیکن اپنا مقررہ کام برابر کر رہے ہیں"

ڈارون نے اس قدر مقبولیت کیونکر حاصل کی۔ اس کے اسباب کی توجیہ کرتے ہوئے تھا لکھتا ہے۔

"ڈارون کے پیش کردہ نظریہ سے ہر وہ جماعت خوش ہوئی جو اپنی جداگانہ اغراض رکھتی تھی۔ جنگ کے حامیوں سے لیکر اشتراکیت پسندوں اور سرمایہ داروں تک سب نے اس نظریہ کا خیر مقدم کیا۔ اشتراکیت کے حامیوں کو یہ نظریہ اس لئے بھی پسند آیا کہ اس میں ماحول کے اثرات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی تھی۔ اگر لامارک کے خیال کے مطابق لمبی گردن کی خواہش اور اس خواہش کی تکمیل کے لئے مخلصانہ سعی و عمل سے واقعتاً اونٹ کی گردن لمبی ہو سکتی ہے تو پھر انسان بھی اپنی سیرت و کردار کو جن سانچوں میں چاہے ڈھال سکتا ہے۔ ڈارون نے ان سب خیالات کا صفایا کر دیا۔ اور فرد کے ارادوں اور خواہشات کو ماحول کی قوتوں کے سامنے عاجز و بے بس قرار دیا۔ سرمایہ دار طبقہ اس نظریہ کا اس لئے دلدادہ تھا کہ اس میں تنازع للبقاء اور بقائے اصلح کے تصور کو پیش کیا گیا تھا اور بنی آدم اعضائے یکدیگر اند کے اصول کو باطل ٹھیرایا گیا تھا۔ اس نظریہ کی رو سے کمزوروں کی شکست و بربادی اور طاقتوروں کی فتح مندی فطرت کا ایک ازلی قانون ہے۔ ساری تاریخ میں کسی نظریہ کی اس قدر منظم تبلیغ اور حمایت کبھی نہیں کی گئی جتنی کہ اس عقیدے اور نظریہ کی کہ انسان کی تمدنی ترقی، معاشی خوشحالی اور اخلاقی نجات اس پر موقوف ہے کہ ظالم و مظلوم کی ابدی کشمکش کو علیٰ حالہٖ برقرار رہنے دیا جائے اور کوئی جماعت یا فرد اس کشمکش کی شدت میں کمی نہ کرنے پائے"

نظریۂ ارتقاء کے متعلق اوپر جو بحث کی گئی ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد اور جماعتیں وہی نظریہ و عقیدہ قبول کرتی ہیں جو ان کے میلانات و خواہشات اور ان کی رغبتوں اور پسندیدگیوں سے قریب تر ہو۔ نظریۂ ارتقاء فی نفسہٖ صحیح ہو یا غلط لیکن مغربی ذہن میں اس کی وہی شکل سما سکی جو اہلِ مغرب کے جذبات

اور اس زمانہ کی عام خواہشات کے مطابق تھی یہیں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انسانی نظریات وعقائد کی تعمیر میں عقل کا مرتبہ ثانوی ہے۔ انسان اپنے نظریات وعقائد کی صرف عقلی توجیہ کرتا ہے۔ مگر وہ کسی نظریئے یا عقیدے کو اس لئے تسلیم نہیں کرتا کہ منطقی استدلال یا عقلی قوتیں وہاں تک اس کی رہنمائی کرتی ہیں حقیقت حال یہ ہے کہ جو عقیدہ فرد یا جماعت کی خواہشات وجذبات کو اپیل کرتا ہے۔ یا اس کے اغراض ومفاد کی تکمیل کے لئے سودمند ہوتا ہے۔ بالآخر میدان اسی کے ہاتھ رہتا ہے۔ انسان کی عقل، اس کی طبیعت، اس کے رجحانات اور جذبات وخواہشات کی خادم ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا غلط ہے کہ انسان محض اپنی عقلی قوتوں کی مدد سے معاشرتی امور اور تمدنی معاملات میں صحیح نظریات وعقائد ترتیب دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اوپر کی بحث سے ثابت ہوتا ہے تمدن ومعاشرت اور سیاست ومعیشت کے دائرے میں انسانی عقائد اور نظریات، جماعتی میلانات، قومی مفاد واغراض اور افرادِ قوم کے جذبات وخواہشات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اگر مارکس کے معاشی فلسفہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فلسفہ بھی اسی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے جس پر ڈارون نے نظریہ ارتقاء کی عمارت کھڑی کی تھی۔ مارکس کے سارے نظریات اس عقیدے پر مبنی ہیں کہ خارجی ماحول کی تبدیلیاں اور بالخصوص معاشی قوتیں انسانی زندگی اور تمدن کے جملہ انقلابات اور ترقیوں کا سبب ہیں۔ اس بنیاد کو الگ کرنے کے ساتھ ہی مارکسیت کی پوری عمارت زمین پر آرہتی ہے۔ اگر لامارک کے نظریہ کے مطابق انسان کی اندرونی خواہشات اور اس کی سعی وعزیمت عملِ ارتقاء میں فیصلہ کن عنصر ہے تو پھر مارکس کا یہ نظریہ بھی غلط ہو جاتا ہے کہ انسانی تمدن معاشی حالات کا تابع ہے۔ اور معاشی تبدیلیاں تاریخ کے تمام انقلابات اور تغیرات کا واحد سبب ہیں۔ عقلی حیثیت سے دیکھا جائے تو کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ ڈارون کے نظریہ پر کیوں ایمان لایا جائے اور لامارک کا نظریہ کیوں مسترد کر دیا جائے کیا واقعتاً انسان اپنے ماحول کا ویسا ہی بے بس غلام ہے جیسا کہ مارکس نے ثابت کیا ہے۔ اگر ایسا ہے۔ تو پھر اشتراکیت مذہب کے سر پر یہ الزام کیوں تھوپتی ہے کہ وہ انسانی ارادہ اور اختیار کی نفی کرتا ہے اور تقدیر کا اعتقاد پیدا کر کے انسان کی عملی قوتوں کو سلب کر لیتا ہے؛ حالانکہ خود اشتراکیت اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ انسان کا ارادہ اس کے خارجی ماحول سے تشکیل پاتا ہے اور معاشی قوتوں کے عمل پر اس کا ارادہ مؤثر

نہیں ہو سکتا۔ کیا یہ جبر (Predestination) کی تعلیم نہیں ہے؟ کیا یہ تقدیر پرستی کی ایک نئی اور زیادہ بھیانک شکل نہیں ہے؟ کیا اس سے انسان کا وہ شرف و امتیاز پامال نہیں ہو جاتا جو اسلام نے خلیفۃ اللہ فی الارض (Gods Vicegerant's on earth) بنا کر اسے عطا کیا ہے؟ دوسرے مذاہب کی تعلیم سے یہاں بحث نہیں۔ لیکن اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ زمین و آسمان کی جملہ طاقتیں انسان کے لئے مسخر کی گئی ہیں اور اذنِ الٰہی کے تحت انسان کا ارادہ ان سب قوتوں پر غالب و موثر ہے "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" (اور زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسے ہم نے تمہارے لئے مسخر کر دیا ہے) انسان اپنے ماحول اور کائنات کی خارجی قوتوں کا بے بس کھلونا نہیں ہے بلکہ زمین پر خدا کے خلیفہ کی حیثیت سے اس میں تصرف کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ وہ معاشی حالات اور معاشی تنظیم کا غلام نہیں ہے بلکہ خود اپنے معاشی نظام کی تشکیل و تعمیر پر قادر ہے معاشی نظام کی ہیئت و فطرت خود اس کے اخلاقی اور مذہبی تصورات سے متعین ہوتی ہے۔

بات یہ ہے کہ مارکس کا معاشی فلسفہ بھی اس کے ماحول، اس کی ذہنی خصوصیات اور جماعتی جذبات و میلانات پر تعمیر ہوا تھا۔ اور جہاں تک اس کی بنیاد کا تعلق ہے، عقل و استدلال سے اسے کوئی واسطہ نہ تھا جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ تمدنی اور معاشرتی زندگی کی اساس و بنیاد کو عقلی موشگافیوں اور فکری قوتوں کے سپرد کر دینے کا نتیجہ ہمیشہ یہی ہوا ہے اور ہوتا رہے گا کہ وقتی جذبات اور عارضی میلانات و خواہشات فکر پر غالب آ جائیں گے اور جو نظریہ بھی بالآخر قائم ہو گا وہ محض ان خواہشات و جذبات کا عکس ہو گا حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ وہ دائرہ ہی نہیں ہے جس میں عقل و استدلال کے پائے چوبیں پر بھروسہ کیا جا سکے کیونکہ بقول مولانا روم:۔

پائے استدلالیاں چوبیں بود ۔۔۔ پائے چوبیں سخت بے تمکین بود

انسانی عقل کی انہی کمزوریوں کی بابت پروفیسر لاسکی (Prof. Laski) ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"ہم اپنے شخصی تجربات کی چہار دیواری میں اس طرح محصور ہیں کہ غیر شعوری طور سے اپنی ذاتی بصیرت کو معیارِ حق قرار دیدیتے ہیں۔ سماجی انقلابات کی آدھی مصیبتیں ختم ہو جائیں گی، اگر ہم اس یقین سے دست بردار

ہونے کو تیار ہو جائیں کہ ہماری ذاتی رائے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی معلومات میں علت و معلول کی بابت سائنٹفک زاویۂ نگاہ حاصل کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا عالم طبیعی میں اس کا حصول آسان ہے کیونکہ اول الذکر کے متعلق ہماری رائے اور فیصلہ میں وہ سارے جذبات و تعصبات دخیل ہو جاتے ہیں جن سے نجات حاصل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ یہ جذبات و تعصبات ان مفروضات اور اصول موضوعہ (Postulates) کے انتخاب میں ہماری نظر کو متاثر کرتے ہیں جن پر ہم اپنے نتائج کی بنیاد رکھتے ہیں۔ واقعات ہمیشہ ایک رنگین آئینہ پر منعکس ہو کر ہمارے ذہن میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ رنگین آئینہ ہمارا ماحول اور ہمارے تجربات کا ذخیرہ ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ طبیعیات و کیمیا کے دائرہ میں تو ہماری عقل ناطرفدار اور انصاف پسند رہتی ہے لیکن انسانی امور و معاملات میں اس ناطرفداری اور بے تعصبی کا دسواں حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔"

ایک اور مقام پر اسی موضوع کے متعلق پروفیسر صاحب موصوف لکھتے ہیں:۔

"عمرانی نظریات (Social Theories) ان مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں جو نظریہ ساز کے ذاتی تجربات اور اس کے انفرادی نقطۂ نظر سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ ہابس (Hobbes) کی پوری تعمیر اس نظریہ پر قائم ہے کہ انسانی فطرت بُری ہے اور برائی کی جانب انسان کا یہ فطری میلان اسی وقت روکا جا سکتا ہے جب ایک طاقتور اور مطلق العنان فرماں روا قیام امن کا ذمہ دار ہو۔ لاک کا نظریہ اس عقیدے پر مبنی ہے کہ انسانی فطرت اصلاً نیک ہے اور کوئی حکومت افراد کی خواہشات و جذبات سے اعراض نہیں کر سکتی۔ افلاطون سے لے کر آج تک جتنے مفکرین پیدا ہوئے ہیں ان کی شخصی زندگی اور ماحول سے ہم جتنا زیادہ واقف ہوں گے اسی قدر آسانی کے ساتھ ہم ان اسباب کو معلوم کر سکیں گے جنہوں نے ان اصول موضوعہ تک ان کی رہنمائی کی جن پر ان کے نظریات قائم ہیں۔ یہ مفروضات اور اصول موضوعہ بالآخر اس سوال کے جواب پر موقوف ہوتے ہیں کہ عمرانی زندگی کن بنیادی اصول پر تعمیر ہو۔ اور اس زندگی کی ہیئت معنوی کیا ہو۔ تمدنی زندگی کی بابت جتنے نظریات قائم کئے جاتے ہیں وہ آخرکار اسی ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہوتے ہیں۔"

"ہر عمرانی نظریہ معاشرتی خرابیوں اور تمدنی امراض کے علاج کا ایک نسخہ ہے۔ جسمانی امراض میں علاج کا دارومدار تمامتر مرض کی نوعیت پر ہوتا ہے اور مریض یا طبیب کی مرضی کو اس میں ذرا بھی دخل نہیں ہوتا۔ لیکن معاشرتی اور تمدنی امراض میں مریض اور طبیب یعنی مملکت اور شہری دونوں کی مرضی تشخیص مرض اور علاج کا ایک ضروری عنصر ہے۔ ان امراض میں علاج اسی وقت کامیاب ہوتا ہے۔ جب مریض یعنی عوام الناس ہر نوبت پر معالج اور اس کے طریق علاج کو خوشی سے گوارا کر لیں لیکن ان کی خوشی اور رضامندی بھی بالآخر اس بات پر موقوف ہوتی ہے کہ وہ سوسائٹی کی بنیاد کن اصولوں پر استوار کرنا چاہتے ہیں اور سوسائٹی کے آخری مقصد و منتہا کی بابت کیا رائے رکھتے ہیں۔"

پروفیسر لاسکی کا خیال صحیح ہے۔ انسان کے ہر تمدنی، معاشی اور سیاسی مسئلہ کی تہ میں یہی سوال پوشیدہ ہوتا ہے کہ انسانی تعلقات کی بنیاد کیا ہونی چاہئے اور انسانی تمدن کن بنیادوں پر تعمیر ہونا چاہئے لیکن اس ضروری اور فیصلہ کن سوال کا جواب کس طرح دیا جائے۔ عقل کے متعلق تو یہ معلوم ہو گیا کہ انسانی امور و معاملات اور تمدنی زندگی کے مسائل میں اس کی رہنمائی پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ لامحالا اگر ہم اس بنیادی مسئلہ کا قابل اطمینان فیصلہ چاہتے ہیں تو ہمیں کسی دوسرے ماخذ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

اوپر کی بحث پر صرف اتنا اضافہ کر دینا اور ضروری معلوم ہوتا ہے کہ معاشرتی اور عمرانی مسائل کا صحیح حل اسی وقت ممکن ہے جب انسانی عقل، کل کے فہم و ادراک پر قادر ہو جائے۔ یہ سوال کہ سوسائٹی کن بنیادوں پر قائم ہونی چاہئے اور اس کی ہیئت معنوی کیا ہونی چاہئے عقل استدلالی یا عقل جزئی پر حل نہیں ہو سکتا۔ اس کا تعلق کل کے فہم و تعقل سے ہے۔ لیکن انسانی ذہن نے آج تک جتنے علوم پیدا کئے ہیں وہ سب زندگی یا کائنات کے کسی خاص پہلو یا جزو کی تحلیل و تفتیش کرتے ہیں۔ وہ ذہن کہاں سے لایا جائے۔ جو ان تمام علوم کے نتائج کو باہم مربوط کر کے ان کی ترکیب و تالیف سے کل کے فہم و تصور تک رسائی حاصل کرے۔ جب تک یہ کلی ذہن وجود میں نہ آئے اس سوال کا جواب کس طرح دیا جا سکتا ہے کہ سوسائٹی کی صحیح بنیاد کیا ہے اور اس کے اساسی اصول کیا ہونے چاہئیں۔

اگر انسانی عقل کی کوتاہیوں اور خامیوں سے قطع نظر کر کے اس ضروری مسئلہ کو عقل کے سپرد کر بھی

دیا جائے تب بھی اس مشکل کا کیا حل ہے کہ تمدنی امورات اور انسانی معاملات میں ہر شخص ایک ذاتی نقطۂ نظر رکھتا ہے اور اپنی فکری صلاحیت، رسائی فہم اور معیار عقل کے اعتبار سے دوسروں سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بنیادی امور کی نسبت کوئی مفکر دوسرے سے متفق نہیں ہو سکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ معاملات تمدن اور عمرانی مسائل میں کس کی عقل معیار صداقت قرار دی جائے؟ زید، بکر یا عمر کی عقل؟ برنارڈ شا کی عقل؟ پروفیسر لاسکی کی عقل؟ ایچ جی ویلز کی عقل؟ جیسا کہ پروفیسر لاسکی نے خود ثابت کیا ہے ہر مفکر کے نظریات اس کے ذاتی تجربات اور اس کی ذہنی خصوصیات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہر شخص کی ذہنی خصوصیات جدا ہوتی ہیں۔ کوئی دو انسان بھی ایسے تلاش نہیں کئے جا سکتے جن کے تجربات بالکل یکساں ہوں۔ اسی لئے تمدن کے بنیادی مسائل اور معاشرتی زندگی کے اصول اولیہ (First Principals) کے باب میں مفکرین کبھی ایک نقطہ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ان امور کی بابت ہر مفکر اپنا الگ نظریہ رکھتا ہے جس کی وجہ سے میدان فکر میں مختلف اور اکثر اوقات متضاد نظریات باہم گر حریفانہ کشمکش میں مبتلا رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر نظریہ کے تھوڑے بہت حامی پیدا ہو جاتے ہیں جو دوسرے نظریوں کے مخالف بھی ہوتے ہیں اور پھر ان گروہوں کے درمیان آپس میں کشاکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس طرح تمدنی زندگی متضاد نظریات و عقائد کا اکھاڑہ بن جاتی ہے۔ پھر چونکہ یہ اختلاف و تصادم بنیادی امور کی بابت ہوتا ہے اس لئے جو کشمکش اس کے نتیجہ میں رونما ہوتی ہے وہ انتہائی شدید، ملک اور تمدن کی بقا کے لئے خطرناک ہوتی ہے۔ ہر نظریہ کے معتقدین ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ ہر جماعت مخالف جماعتوں کے استیصال پر آمادہ رہتی ہے۔ کیونکہ یہ لڑائی جزئی یا تفصیلی امور پر نہیں بلکہ بنیادی مقاصد کے لئے ہوتی ہے اور ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ تمدن کی بقا اور انسانیت کی فلاح اسی کی کامیابی اور فتح کے ساتھ وابستہ ہے۔

یورپ نے جب سے عقل کی فرمانروائی تسلیم کی اور مذہب کو خیرباد کہا اس وقت سے آج تک وہاں تمدن کی اساس و بنیاد کے متعلق اتفاق رائے نہ پیدا ہو سکا۔ یہ باہمی اختلافات اگر ضمنی مسائل اور تفصیلی امور کے متعلق ہوتے تو اس قدر خرابی کے باعث نہ ہوتے۔ لیکن یہ تو اساسی امور کے متعلق تھے اس لئے زندگی اور معاشرت کے امن اور چین کو یہ برباد کرتے رہے۔ ہر زمانہ میں نئی نئی تحریکات پیدا ہوئیں جنہوں نے مروجہ نظام تمدن کی بنیادوں کو توڑ کر ایک نئی اساس پر سوسائٹی تعمیر کرنے کی کوشش کی اور ابھی یہ کوشش کامیاب نہ ہو سکی تھی کہ کوئی نئی تحریک

پیدا ہوگئی جس نے پہلی تحریک کی کوششوں پر پانی پھیر دیا۔ یورپ کے تمام انقلابات کا واحد سبب یہ تھا۔ کہ وہاں معاشرہ و تمدن کی اساس و بنیاد کے متعلق کبھی ایک گروہ دوسرے سے متفق نہیں ہوسکا۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں جب تک سوسائٹی اور تمدن کے اہم اور اصولی مسائل عقل کی وساطت سے حل کئے جائیں گے اس قسم کے اختلافات اور تنازعات بالکل ناگزیر ہیں۔ یورپ میں پہلے مذہب کے خلاف ایک فکری بغاوت پیدا ہوئی جس نے مروجہ نظام تمدن کو برباد کرکے ایک نیا عقلی اور جمہوری تمدن تعمیر کیا۔ انقلاب فرانس کی خونریزیاں اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھیں۔ جمہوریت اور عقلیت کے آغوش حافظت میں سرمایہ داری پھلی پھولی۔ اس کے ردعمل سے اشتراکیت پیدا ہوئی جس نے بالآخر روس میں ایک نئے نظام کی تعمیر کی۔ اشتراکیت اور جمہوریت نے فاشیت اور آمرانہ نظام کو پیدا کیا۔ جس نے ایک نئی تنظیم کی بنیاد رکھی اور دنیا کو پھر انقلاب کی خونریزیوں سے دوچار کردیا۔ غرضکہ مغرب کا کوئی نظام بھی ایک مختصر عرصہ سے زیادہ استحکام نہ حاصل کرسکا۔ اور ہر سو دو سو برس کے بعد ایک نیا انقلابی ہیجان پیدا ہوتا رہا۔

یہ یاد رہے کہ انقلاب کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے۔ بلکہ سوسائٹی کے امراض کی علامت ہے۔ یہ جو ہر طرف انقلاب زندہ باد کی صدائیں بلند ہورہی ہیں یہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ سوسائٹی میں کوئی ایسا مہلک مرض پرورش پا رہا ہے جس کو دور کرنے اور جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی ضرورت ہے۔ کسی تندرست سماج میں انقلاب کی روح حلول نہیں کرسکتی۔ اگر تمدن کا جسم اور اس کی روح صحیح و تومند ہو تو اس میں تغیرات ہوسکتے ہیں، ارتقاء ہوسکتا ہے، لیکن انقلاب نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ انقلاب اپنی فطرت و حقیقت کے اعتبار سے ارتقاء کا دشمن ہے۔ تمدنی زندگی اس وقت تک ارتقاء کی حقیقت سے ناآشنا رہے گی جب تک اسے انقلابی قوتوں کے تخریبی ہیجان سے محفوظ نہ کردیا جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب تمدن کی بنیاد اس کے مقاصد و نصب العین اور اس کے اصولی مسائل متفق علیہ ہوں۔ ہر انقلاب اقدار (Values) کی پوری بساط کو الٹ دیتا ہے اور ان تمام کوششوں پر پانی پھیر دیتا ہے جو سوسائٹی کی تعمیر میں انقلاب سے پہلے صرف کی گئی تھیں۔ کیونکہ انقلاب تخریب ہے۔ اس کا مزاج تعمیر سے ناآشنا ہے۔ تمدنی اور سیاسی انقلابات کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی خاندان کے افراد ایک زمانہ کی لگاتار محنت و کوشش کے بعد اپنے لئے ایک مکان تعمیر کریں، لیکن جب تعمیر مکمل ہو جائے اور مکان

کی آسائشوں سے لذت اندوز ہونے کا وقت آئے تو افرادِ خاندان میں اختلاف اور پھوٹ پڑ جائے اور وہ باہم گھر
مکان کی بنیاد اور اس کی وضع و ہیئت پر جھگڑنے لگیں اور ایک دوسرے کی مخالفت میں اتنے بڑھ جائیں کہ بالآخر
مکان کو مسمار کر دینا پڑے اور ایک نئی تعمیر کی بنیاد رکھی جائے۔ اگر یہی جھگڑا مکان کے کسی خاص حصہ کی بابت یا اس
کے رنگ و روغن اور طاق و رواق کے متعلق ہو تو معاملہ بہت آسانی سے طے ہو جائے اور پوری عمارت کو ڈھانے
کا سوال ہی پیدا نہ ہو۔ لیکن چونکہ یہ جھگڑا بنیاد کے متعلق ہے اس لئے تعمیر کی شکست و ریخت کے سوا اور کوئی چارہ
نہیں ہے۔ یہی حال اس تمدن کا ہے جس کے مقاصد و غایات اور اصول و بنیاد کی بابت افراد کے مابین
اتفاق ماننے نہ ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس اتفاق و اتحاد کے حصول کی کیا صورت ہے؟ غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ
مقصد صرف دو صورتوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ پورے ملک کی سلطنت اور حکومت و اقتدار کے مرکز پر ایک ایسی
جماعت قابض ہو جائے جو بالکل ہم عقیدہ ہو یعنی جس کے ارکان تمدنی زندگی کے اصول و مقاصد پر متفق ہوں
پھر یہ جماعت طاقت کے زور اور جبر و تشدد کی قوت سے اپنے عقائد جملہ افرادِ مملکت پر مسلط کر دے اور اس
طرح اختلاف کی تمام راہیں بند ہو جائیں۔ یہ طریقہ ایک مختصر سی مدت کے لئے تو کامیاب ہو سکتا ہے لیکن چونکہ
اس کی بنیاد جبر و تشدد پر ہوگی اس لئے بہت جلد ایک مخالف انقلاب حکمراں جماعت سے اس کا اثر و اقتدار
چھین لے گا اور پھر وہی افراتفری پیدا ہو جائے گی جو پہلے تھی۔ لیکن اگر یہ صورت حال واقع نہ ہو تب بھی اس
طریق کار سے اختلافات کو مٹایا نہیں جا سکتا صرف ان کے اظہار کو روکا جا سکتا ہے۔ پھر جبر و تشدد کے ذریعہ سے
جو عقائد دوسروں پر مسلط کئے جاتے ہیں ان میں ایمان و یقین کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی اور ذہن پر ان
کی گرفت اس قدر ڈھیلی ہوتی ہے کہ معمولی سا واقعہ ایسے عقائد کی بنیادیں متزلزل کر سکتا ہے۔ اس طریق کار کی
سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ با اقتدار جماعت جن عقائد و نظریات کی تبلیغ کرنا چاہتی ہے ان کی صحت و
صداقت کا یقین پیدا کرنے کے لئے جبر و تشدد کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ تعلیم یافتہ اور خصوصاً وہ
طبقہ جس میں آزاد فکر کی صلاحیت ہے اپنے ہی جیسے انسانوں کے نظریات و عقائد پر کس طرح ایمان لا
سکتا ہے۔ بالخصوص جبکہ ان عقائد کے لئے کوئی شافی ثبوت یا محکم دلیل نہ موجود ہو۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانہ

میں آمری نظام اپنے پسند کردہ عقائد و نظریات کی تبلیغ کے لئے جبر و طاقت کا استعمال کرنے پر مجبور ہے لیکن اس نظام کے بانی اپنے دل میں اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ خواہ عقوبت کے خوف اور نتائج کے ڈر سے لوگ ان کے پیش کردہ عقائد کا اقرار زبان سے کرلیں مگر انکے دل ان پر مطمئن نہیں ہیں اور جونہی کہ خارج سے ان پر دباؤ کم ہوا وہ پھر اپنے سابقہ عقائد پر واپس آجائیں گے۔

دوسری صورت الہامی ہدایات کا طریقہ ہے۔ جو لوگ الہامی ہدایات پر ایمان لاتے ہیں انہیں اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ جن اصول اور عقائد کی طرف انہیں دعوت دی گئی ہے وہ کسی انسان کے ساختہ پرداختہ نہیں ہیں بلکہ ان کا صدور ایک ایسی ذات سے ہوا ہے جو ہمہ تن حق و صداقت ہے۔ جس کی عقل کائنات کے ہر گوشہ پر حاوی اور جس کی ہمہ بیں آنکھ زمین و آسمان کی ہر شے کو محیط ہے۔ جب تک یہ یقین نہ پیدا ہو جائے کوئی شخص دعوتِ ایمان کو صداقت کے ساتھ قبول نہیں کرسکتا۔ اور نہ الہامی ہدایات اور مذہبی قوانین کے سامنے تسلیم و رضا کا سر جھکا سکتا ہے۔ اس طرح جن اصولوں اور جن مقاصد و غایات کو وہ قبول کرتا ہے وہ اس کی آزاد مرضی اور غیر پابند قوتِ فیصلہ پر مبنی اور جبر و تشدد سے پاک ہوتے ہیں۔ پھر چونکہ ان مقاصد اور اصولوں پر وہ یہ سمجھ کر ایمان لاتا ہے کہ یہ خدا کی طرف سے ہیں اس لئے اس کا کوئی امکان ہی نہیں پیدا ہوتا کہ وہ کبھی ان سے اختلاف کرے کیونکہ ان بنیادی امور سے اختلاف کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ الہامی ہدایات سے منکر ہو گیا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اس سوسائٹی سے خارج ہو جاتا ہے جس کا وہ اس بنا پر رکن ہوا تھا کہ اس نے ان اصول و مقاصد کو بلا روک ٹوک صحیح تسلیم کر لیا تھا جن پر مذکورہ سوسائٹی تعمیر ہوئی ہے۔

ایسی سوسائٹی ایک بڑھنے گھٹنے والی جماعت ہوتی ہے جس میں وہ لوگ داخل ہوتے رہتے ہیں جنہیں اس کے بنیادی مقاصد، اصولوں اور طریق کار سے اتفاق ہے، اور جس میں سے وہ لوگ خارج ہو جاتے ہیں جنہیں کسی وجہ سے مسلمہ عقائد اور متفقہ اصول و مقاصد سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس طرح یہ سوسائٹی بنیادی امور اور مقاصد و غایات کی بابت اختلافِ رائے سے ہر وقت پاک رہتی ہے۔ البتہ جزئیات و فروعات اور تفصیلات پر اصولوں کے عملی انطباق کی بابت سوسائٹی کے افراد ایک دوسرے سے اختلاف رائے کر سکتے ہیں۔ اور اس قسم کے مسائل پر انہیں فکر و اجتہاد کی مکمل آزادی رہتی ہے۔ اس طرح عقل و فکر کی وہ قوتیں جو بنیادی امور اور

مقاصد پر اتفاق رائے نہ ہونے کی صورت میں لاطائل موشگافیوں اور غیر ضروری بحث و جدال میں صرف ہو جاتیں تمدن کے عملی اغراض کی تکمیل میں لگ جاتی ہیں مجرد تصورات و افکار، مابعد الطبیعیاتی مباحث، مختصر یہ کہ جملہ ذہنی تعیشات جن کی عملی قدر و قیمت کم اور مضرات زیادہ ہیں، ایسے معاشرہ میں پرورش نہیں پاسکتے۔ کیونکہ ان سب کی راہیں بالکل بند ہو جاتی ہیں۔ جہاں معاشرہ کی غایت، زندگی کے مقاصد اور عمل کے اصول طے شدہ ہوں اور افراد نے بحث و نظر کی کاوشوں سے الگ ہو کر ان کے سامنے تسلیم و رضا کا سر جھکا دیا ہو وہاں مابعد الطبیعیات کے دقائق اور سیاسی فلسفہ کے رموز و اسرار کیونکر معرض بحث میں آسکتے ہیں اور ان کی بنیاد پر مخالفتوں، عداوتوں اور گروہ بندیوں کا سلسلہ کیسے شروع ہو سکتا ہے۔

بنیادی اصولوں اور مقاصد و نصب العین کے باب میں اتفاق رائے کا حصول صرف تمدن ہی کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ کوئی سیاسی نظام بھی اپنا وجود ایک مختصر عرصہ سے زیادہ قائم نہیں رکھ سکتا، اگر افراد مملکت کے مابین عقائد کی کچھ نہ کچھ یکسانیت اور اصول و مقاصد کا تھوڑا بہت اشتراک نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قانون سازی اور تشریع (Legislation) مملکت کا ایک ضروری وظیفہ (Function) ہے جس سے وہ اپنے وجود کا تحفظ کرتی ہے لیکن قانون سازی اپنے مقصد میں اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہے جبکہ وہ مقاصد کی یک جہتی اور عقائد کی یکسانیت پر مبنی ہو۔ قانون ساز جماعت اور قوانین کی اطاعت کرنے والے افراد مملکت کے درمیان اگر بنیادی اصولوں اور مقاصد کا اختلاف ہے تو قانون بالکل بے معنی رہے گا۔ پروفیسر لاسکی اپنی کتاب (Liberty in the Modern State) میں اسی نکتہ پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"قانون کے مقاصد اور افراد کے مقاصد میں کچھ نہ کچھ ہم آہنگی ضرور ہے۔ قانون جس تجربہ پر مبنی ہے اسے افراد کے عام تجربہ کے خلاف نہیں ہونا چاہئے۔ اگر فرد کی راہ عمل قانون کی ہدایت کے خلاف ہو گی تو نتیجۃً سزا کا مستوجب ہو گا۔ اسی لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے قوانین عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار پر مبنی ہوں۔"

عام رضامندی کی زیادہ سے زیادہ مقدار قانون کس طرح حاصل کر سکتا ہے اگر خود عوام الناس کے درمیان عقائد و افکار کی ایک خلیج حائل ہو یا عوام الناس اور قانون ساز جماعت کے مابین خیالات و نظریات کا کوئی

گہرا اختلاف موجود ہو۔ قانون کی فطرت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فرد کی آزادیٔ عمل کو محدود کرتا اور اس پر پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اس لئے جب تک افراد کو یہ یقین نہ ہو کہ جو قیود اور پابندیاں قانون کے ذریعہ ان پر عائد کی جارہی ہیں وہ ان کی بھلائی اور بہتری کے لئے ہیں وہ قانون کی اطاعت پر اپنی خوشی سے کیونکر راضی ہو سکتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک سوسائٹی میں خیر و شر کا ایک عام معیار اور اجتماعی فلاح کا ایک خاص نظریہ پہلے ہی سے مسلم نہ ہو کوئی قانون افراد کی عام رضامندی حاصل نہیں کر سکتا۔ یا وہ بات ہے کہ لوگ جبر و تشدد کے خوف سے اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہوں۔ ہر قانونی امتناع کسی ایسے عمل سے افراد کو روکنا چاہتا ہے جو قانون ساز جماعت کی نظر میں برا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر قانونی حکم اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ جس بات کے لئے افراد کو حکم دیا جارہا ہے وہ ان کے حق میں مفید اور اچھی ہے۔ لہٰذا خیر و شر کا ایک مشترک تصور اور اجتماعی فلاح کا ایک متفق علیہ نظریہ مملکت اور تشریع کے لئے شرطِ اولین ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ کوئی مملکت اپنے افراد کو عمل کی غیر محدود آزادی نہیں دے سکتی کیونکہ غیر محدود آزادی نراج پر ختم ہوگی اور نراج وجودِ مملکت کی نفی ہے۔ اسی طرح مملکت اپنے افراد کے ان مقاصد و عزائم کو بھی گوارا نہیں کر سکتی جو اس کے مقاصدِ وجود سے متصادم ہوتے ہوں۔ مثلاً ایک قومی حکومت جو خالص دنیوی اصول پر قائم ہو کسی ایسی جماعت کا وجود نہیں برداشت کر سکتی جس کا مقصد یہ ہو کہ قومی حکومت کی جگہ مذہبی حکومت (Theocracy) قائم کی جائے۔ کوئی مملکت یہ نہیں دیکھ سکتی کہ اس کے افراد کسی ایسی وفاداری (Allegiance) سے وابستہ ہو جائیں جو ان کے لئے مملکت کی وفاداری سے بالاتر اور اہم تر ہو۔ لیکن افراد اپنی کامل وفاداریاں اسی صورت میں مملکت کو سونپ سکتے ہیں جب ان کے مقاصد اور مملکت کے مقاصد ایک ہوں۔ مقاصد کی ایسی یک جہتی اور ہم آہنگی موجودہ زمانہ میں اور بھی زیادہ ضروری ہو گئی ہے۔ کیونکہ مملکت کا دائرۂ اثر بتدریج بڑھتا چلا جارہا ہے اور انسانی زندگی کا کوئی شعبہ اب ایسا باقی نہیں رہا ہے جو اس کی رہنمائی اور اقتدار سے خارج ہو۔ انیسویں صدی میں مملکت کی یہ حالت نہ تھی۔ لارڈ ملبورن (Lord Melbourne) نے ایک وقت کہا تھا کہ مملکت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن قائم رکھے اور لوگوں کو اس کے معاہدات کی پابندی پر مجبور کرے۔ مگر اس وقت سے آج تک مملکت کا دائرۂ عمل روز بروز وسعت پذیر ہوتا رہا ہے۔ یہاں تک

کہ آج ہماری تمدنی زندگی پر حاوی ہے اور انسانی اعمال کی کوئی شاخ نہیں ہے جس پر اس کی نگرانی نہ قائم ہو۔
اس لئے موجودہ زمانہ میں قانون صرف قیامِ امن اور معاہدات کی پابندی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ زندگی اور اعمال
کی تمام شاخوں کا احاطہ کرنے پر مجبور ہے۔ ان حالات میں افراد اور مملکت کے مقاصد میں ہم آہنگی اور بھی
زیادہ ضروری ہے ورنہ ہر ہر قدم پر فرد اور قانون کا تصادم شروع ہو جائے گا۔

اس ہم آہنگی کے حصول کا ایک طریقہ یہ ہے کہ اغراض و مقاصد کو مملکت کے مقاصد میں بالکل ضم کر
دیا جائے۔ یعنی فرد کا مقصدِ زندگی صرف مملکت کی اغراض کا حصول اور اس کے قوانین و ہدایات کی کامل
اطاعت ہو۔ فرد کے حقوق یکسر نابود کر دیئے جائیں اور اسے صرف ان فرائض کا ذمہ دار قرار دیا جائے۔
جو مملکت کی جانب سے اس پر عائد کئے جائیں۔ یہی مملکت کا تصوری نظریہ (Idealistic Theory of State)
کہلاتا ہے جس پر موجودہ دور کی کلیت پسند مملکتیں (Totalitarian States) تعمیر ہوئی ہیں۔ اس نظریہ کا سب سے
بڑا حامی ہیگل تھا جس نے اپنی غیر معمولی قوتِ استدلال سے اس کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کیا۔ ہیگل کا استدلال یہ ہے
کہ ہر نظام اپنے اجزا کے مجموعہ سے زائد ایک زائد وجود رکھتا ہے۔ یعنی کوئی نظام صرف اپنے اجزا کا مجموعہ نہیں
ہوتا بلکہ اس سے زائد اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک قومی مملکت محض افرادِ قوم کے مجموعہ سے عبارت نہیں ہے۔ بلکہ
اس مجموعہ سے مافوق ایک مستقل اور جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ مملکت ایک ایسا زندہ عضویہ ہے جس کے اغراض و
ضروریات افرادِ مملکت کی زندگی اور ان کے اغراض و ضروریات کے مجموعہ سے ایک ماوراء حقیقت رکھتے ہیں۔
افراد کی آزادیاں اس کُل (Whole) کی آزادی سے ماخوذ ہوتی ہیں جس کا نام "مملکت" ہے۔ اس سے الگ ہو
کر فرد کی آزادی بالکل بے معنی ہے۔ اس لئے فرد کی آزادی کو جماعت یا مملکت کی آزادی میں گم ہو جانا چاہیے۔ ہم
اپنی ذات اور اپنے نفس کے اغراض کے لئے نہیں بلکہ جماعت یا مملکت کے اغراض کی خاطر آزاد ہیں۔ مملکت
ہی ہماری بے معنی آزادی کو بامعنی بناتی ہے۔ فرد کی شخصیت مملکت کی کلی شخصیت کا ایک جزوی مظہر ہے۔ یہ
شخصیت اسی صورت میں ارتقا کے مدارج طے کر سکتی ہے جب کہ وہ کلی شخصیت سے جس کی وہ مظہر ہے زیادہ
سے زیادہ ہم آہنگی پیدا کرے۔ جتنا زیادہ ہم مملکت کی خدمت و اطاعت میں سرگرم رہیں گے اسی قدر زیادہ ہم
اپنے مقصدِ وجود سے قریب تر ہوتے جائیں گے اور اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکیں گے۔ مملکت اس لحاظ سے

ہماری ذات کا بلند ترین نقطہ ہے کہ وہ ہمارے غلط اور گمراہ کن مقاصد سے بری اور ہماری ادنیٰ خواہشات سے پاک ہے۔ لیکن ہمارے صحیح مقاصد اور ہماری اعلیٰ خواہشات اس کی ذات میں مرتکز ہیں اس لئے کہ مملکت کی اطاعت خود ہمارے نفس کے اعلیٰ اصولوں کی اطاعت اور اس سے بغاوت خود اپنی ذات کے اعلیٰ ترین جزو سے بغاوت ہے۔ مملکت کے قوانین کی تعمیل کر کے ہم اپنی ذات کے اعلیٰ اغراض کو پورا اور اپنی شخصیت کو درجہ بدرجہ مکمل کرتے ہیں۔ ہماری سچی آزادی اس میں ہے کہ ہم مملکت کے احکام بجا لائیں۔ اور اپنے ذاتی مقاصد کو مملکت کے مقاصد پر قربان کر دیں۔ کیونکہ مملکت ہی وہ قوت ہے جو ہماری ذات اور شخصیت کا تحفظ کرتی ہے بغیر اس کے نہ ہم ہونگے اور نہ ہمارے مقاصد۔

یہ ہے مملکت کے تصوری نظریہ کا ایک اجمالی خاکہ۔ اس نظریہ کی رُو سے مملکت کے مقابلہ میں فرد کوئی حقوق نہیں رکھتا۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے فرائض پورے کرے اور ارباب مقتدر کے احکام بجا لائے۔ مملکت کی کامل اطاعت ہی میں اس کی نجات ہے، اور شخصیت کا کمال اسی طرح ہو سکتا ہے۔ یہاں پر فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ افراد کے ذہن میں یہ یقین کیسے پیدا کیا جائے کہ مملکت کا ہر قانون اور اس کا ہر امر و نہی اس کی شخصیت کی تکمیل اور اس کی فلاح و مسرت کے حصول کا مقصد پنہاں رکھتا ہے۔

اس یقین کے پیدا ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ہم مملکت کو ہر خطا سے پاک اور ہر عیب سے بری تصور کریں یعنی اسے خدائی صفات سے متصف کرنے پر مائل ہوں۔ مگر یہ اس لئے ناممکن ہے کہ ہمارا روزمرہ کا تجربہ اس کے خلاف ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسے چند انسان جن کے نقائص اور عیوب ہم پر عیاں ہیں، مملکت کے اعمال اور اس کی ہر گرمیوں کا رُخ متعین کرتے ہیں۔ اور مملکت اپنی پالیسی میں بالکل اسی طرح غلطیوں کا ارتکاب کرتی ہے جس طرح معمولی انسان غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ہمیں اس کا بھی تجربہ ہوتا ہے کہ مملکت ایسے قوانین بھی بناتی ہے جو مفید ہونے کی جگہ مضرت رساں ثابت ہوتے ہیں اور اس لئے منسوخ کر دیئے جاتے ہیں۔

اس نظریہ کی ایک اور کمزوری یہ ہے کہ اس میں انسان کی شخصیت کو مملکت کی ذات میں بالکل گم کر دیا گیا ہے۔ اور اعمال و عقائد کی یکسانیت میں اس قدر غلو برتا گیا ہے کہ انسان کی ذات اور اس کے اعمال کے لئے

کوئی ایسا دائرہ باقی نہیں رہتا جہاں اس کا ارادہ آزاد ہو۔ حالانکہ آزادی عمل کے بغیر (بشرطیکہ یہ آزادی چند مقررہ حدود کے اندر ہو) انسانی شخصیت نشوونما سے محروم ہو جاتی ہے۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور اہم مسئلہ یہی ہے کہ شخصیت کے ارتقاء کے لئے آزادیٔ عمل اور آزادیٔ فکر کے مواقع بھی ہوں اور اصول و مقاصد پر اتفاقِ رائے بھی ہو تاکہ یہ آزادی افکار و اعمال میں انارکی کیفیت نہ پیدا کرنے پائے۔ جو نظام ان دو اضداد کے مابین توازن قائم نہیں کر سکتا۔ وہ حقیقی کامیابی سے محروم رہے گا۔

قطع نظر اس امر کے ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ افراد اور مملکت کے باہمی اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لئے وہ قوت کہاں سے آئے جو حَکَم (Arbiter) کا کام دے اور جس کے فیصلہ کو دونوں فریق بخوشی تسلیم کر لیں؟ یہ تو ناممکن ہے کہ فرد اور مملکت میں کبھی کوئی اختلاف یا نزاع پیدا نہ ہو۔ تصوری مملکت میں جب کبھی فرد اور مملکت کے مابین کوئی نزاع واقع ہوتی ہے تو اس جھگڑے کا ایک فریق (یعنی مملکت) خود ہی حَکَم بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حَکَم کے یکطرفہ فیصلوں سے دوسرا فریق یعنی فرد کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا۔ پھر چونکہ مملکت مادی طاقت سے مسلح ہے اس لئے وہ اپنے فیصلوں کو بجبر منوائے گی اور افراد باولِ ناخواستہ اس کے فیصلوں کی اطاعت پر مجبور ہوں گے۔ حالانکہ وہ خود اس نزاع میں ایک فریق کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مملکت کے ساتھ افراد کی وفاداری کا جذبہ کمزور ہو جائے گا۔ جو بالآخر اس کے ضعف و انتشار پر منتج ہوگا۔

لیکن یہ دشواری صرف تصوری مملکت ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ جمہوری مملکت پر بھی اسی طرح حاوی ہے۔ یہاں بھی کوئی غیر جانبدار حَکَم باہمی اختلافات و تنازعات کا تصفیہ نہیں کر سکتا۔ جمہوری نظام میں معاملات کا تصفیہ افراد کی اکثریت کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس لئے اگر کسی امر کی نسبت اختلاف رائے پیدا ہو جائے تو اس کا تصفیہ اکثریت کی عددی طاقت سے کیا جاتا ہے یعنی یہاں بھی دو فریقوں میں سے ایک فریق خود حَکَم بن بیٹھتا ہے۔ اقلیت کو ہمیشہ چار و ناچار اکثریت کے فیصلوں پر تسلیم و رضا کا سر جھکا دینا پڑتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ اقلیت اکثریت کے مقابلہ میں تعداد کے لحاظ سے بہت کم ہو۔ بلکہ اگر افراد کا ۵۱ فی صدی حصّہ ایک رائے رکھتا ہو اور ۴۹ فی صدی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہوں تو یہ مختصر اکثریت بھی اقلیت کو دبانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اس صورتِ حال سے دو امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ اقلیت اس حَکَم کا فیصلہ ماننے سے

انکار کر دے جو خود ایک فریق ہے۔ اس صورت میں اکثریت و اقلیت کی آویزش انقلاب اور خانہ جنگی پیدا کر سکتی ہے جس سے معاشرتی نظم درہم برہم ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اقلیت کو عددی اکثریت کے سامنے سرنگوں ہو جانا پڑے اور وہ اس کا فیصلہ ماننے پر مجبور ہو لیکن یہ حق کی فتح نہیں طاقت کی فتح ہو گی۔ اور اس کا کوئی یقین نہیں ہو سکتا کہ اکثریت اپنی عددی طاقت کے باوجود برسر حق ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اکثریت کا فیصلہ بہر صورت صحیح ہو۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں تمدنی امور اور انسانی معاملات میں صحت و صداقت کا حصول یوں بھی بہت دشوار ہے اور ایسے نظام میں تو اس کا امکان بہت ہی کم ہے۔ جہاں عوام کے جذبات و خواہشات اور ان کی فکری رسائی پر معاملات کے تصفیہ کا دارومدار ہو۔

اس بحث سے ایک نتیجہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ جب تک افراد کے باہمی تنازعات اور مملکت اور فرد کے اختلافات کا تصفیہ کرنے کے لئے کوئی حَکَم نہ موجود ہو اس وقت تک معاشرہ یا مملکت میں استحکام پیدا نہیں ہو سکتا لیکن اس حکم میں ایک خصوصیت کا پایا جانا بیحد ضروری ہے جس کے بغیر اس کا وجود بے معنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ فریقین یعنی افراد اور مملکت، یا خود افراد کی مختلف جماعتیں اور پارٹیاں اس کے عدل و انصاف اور غیر جانبداری پر مطمئن ہوں۔ نیز اس کی اصابت رائے اور صحت فکر ان سب کے نزدیک اتنی مسلم ہو کہ وہ اس کے فیصلوں میں غلطی یا خطا کے امکان کا تصور بھی نہ کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کی تکمیل کسی ایک انسان یا انسانوں کی کسی جماعت سے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کوئی انسان خواہ وہ کتنا ہی صحیح الرائے کیوں نہ ہو غلطی اور خطا سے بری نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ تمدنی اور معاشرتی امور میں ہمارے سابقہ استدلال کے مطابق انسان کے شخصی امیال و عواطف، اس کا انفرادی نقطۂ نظر جو خود اسی کے ذاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے اور اس کی ذہنی خصوصیات اس کی رائے یا فیصلہ کی تشکیل میں دخیل ہوتے ہیں۔ جماعت کے فیصلوں پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی انسان ہو یا جماعت اس کے فیصلہ کی صحت سے بآسانی انکار کیا جا سکتا ہے۔

ان سب پہلوؤں پر غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرنا ناگزیر ہے کہ ان شرائط کی تکمیل صرف وہی ذات کر سکتی ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق ہو۔ کیونکہ انسانی جذبات و خواہشات اور انسانی تعصبات اور جنبہ داریوں سے صرف ایسی ہی ذات پاک ہو سکتی ہے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس مملکت کی اساس الہامی

ہدایات اور الہامی قوانین و ضوابط پر نہ ہو وہ انسانیت کی فلاح، معاشرہ کے استحکام اور تمدنی امن و عافیت کی موجب نہیں ہو سکتی۔ الہامی ضابطۂ حیات اور دستورِ عمل ہی وہ حَکَم ہے جسے ایک مرتبہ تسلیم کر لینے کے بعد انسان اپنے اختلافات اور نزاعوں میں اس سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کا ماخذ ایک فوق الانسان ہستی کا ارادہ ہے اور اس کا صدور ایک ایسی ذات کی طرف ہوتا ہے جو خطا اور لغزش سے پاک ہے جس مملکت کے افراد الہامی قوانین پر اپنی معاشرتی زندگی کی بنیاد رکھتے ہیں اس کے اندر اختلافات کبھی اس حد تک نہیں بڑھ سکتے کہ وہ پورے معاشرتی اور سیاسی نظام کو خطرہ میں ڈال دیں کیونکہ ایسی سوسائٹی میں افراد کی مختلف جماعتوں میں یا افراد اور مملکت میں کوئی نزاع واقع ہو جائے تو ایک غیر جانبدار حکم یعنی الہامی دستور ان کا تصفیہ کرنے کے لئے موجود تھا۔ پھر چونکہ اس سوسائٹی کے افراد اس میں داخل ہی اس بنا پر ہوئے کہ الہامی دستور کو اپنی زندگی اور معاملات میں رہنما بنائیں اس لئے دستور کی جانب سے ان کے مسائل اور اختلافات کا جو بھی تصفیہ ہو گا وہ اسے بخوشی قبول کر لیں گے۔ ایسا سماج انقلاب کی شورشوں سے محفوظ رہے گا۔ افراد اپنے شخصی اغراض و مفاد کے لئے کتنی ہی خونریزیاں کریں لیکن معاشرہ کی بنیاد میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

دراصل مملکتی زندگی کی دونوں صورتوں میں جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے جو دقت پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اصولِ استناد اور اصولِ اجتہاد میں کس طرح مصالحت پیدا کی جائے۔ جمہوریت صرف اصولِ اجتہاد پر زور دیتی ہے۔ آمریت اور کلیت پسند مملکت صرف اصولِ استناد کو صحیح تسلیم کرتی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں اصول اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں اور کسی ایک میں غلو برتنے سے دوسرا مجروح ہو جاتا ہے۔ اگر انسانی فکر کو غیر محدود آزادی عطا کی جاتی ہے تو تمدنی زندگی کی بنیاد اور اس کے مقصد و نصب العین پر کبھی اتفاق رائے نہیں ہو سکتا اور افراد متضاد نظریات رکھنے والے گروہوں میں بٹ جاتے ہیں جن میں سے ہر گروہ سیاسی میدان میں دوسرے گروہوں کا رقیب اور دشمن ہوتا ہے۔ اس طرح سے اعمال و عقائد کی وہ یکسانیت کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جو قانون کے موثر وجود کی شرط ہے۔ اس قسم کی بے قید آزادی کے خطرات سے ہم تفصیل اوپر بحث کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ تمدنی امور اور انسانی معاملات میں محض عقلی بنیادوں پر کوئی صحیح فیصلہ نہیں کیا جا سکتا

کیونکہ عقل جذبات کی تابع، خواہشات کی غلام، تعصبات کی اسیر اور انفرادی تجربات میں محصور ہوتی ہے۔ دوسری طرف اگر صرف اصول استناد پر زور دیا جائے اور اصولِ اجتہاد کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان کے فکری ارتقاء کی راہیں بالکل مسدود ہو جاتی ہیں اور اس کی حیثیت صرف ایک مشین کے پرزے کی رہ جاتی ہے۔ کہ اسے جو کچھ سمجھا دیا گیا اس نے بلا رد و قدح قبول کر لیا۔ اصولِ استناد میں غلو برتنا انسان کی ذہنی موت ہے۔ جو مملکت محض اصولِ استناد پر قائم ہو اس میں صرف غلام پیدا ہو سکتے ہیں۔ مغربی تمدن ان دونوں اصولوں کے مابین کبھی مصالحت پیدا نہ کر سکا اور ہمیشہ کسی نہ کسی اصول میں غلو کرتا رہا۔ کیتھولک تسلط کے عہد میں اصولِ استناد کا زور تھا جس شخص نے ذرا بھی آزادی سے کام لے کر رائج الوقت مذہبی قوانین کے خلاف آواز نکالی اسے طاقت کے زور سے بالکل دبا دیا گیا۔ اجتہادِ رائے اور آزادیٔ فکر کے لئے اس سوسائٹی میں کوئی گنجائش نہ تھی۔ بالآخر عقلیت پرستوں نے اس ظالمانہ اصول کے خلاف اعلانِ جہاد کیا اور بادشاہوں کی مدد سے، جو صرف اپنے اغراض کے لئے ان کا ساتھ دے رہے تھے، انہوں نے کیتھولک تسلط پہ ایسی ضرب لگائی کہ پھر وہ پنپ نہ سکا۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی کامیابی در اصل اصولِ اجتہاد کی کامیابی تھی۔ کیونکہ پروٹسٹنٹ فرقے کا اصول ہی یہ تھا کہ الہامی کتب اور الہامی قوانین کی بابت انسان اپنی آزادیٔ رائے استعمال کر سکتا ہے۔ اس لئے پروٹسٹنٹ مذہب کی فتح در اصل انفرادی حقوق انفرادی آزاد کی فتح تھی۔ اس کے بعد جو دور آیا اس میں انفرادیت بطور ایک سیاسی اور مذہبی اصول کے مغربی تمدن پر حاوی ہو گئی۔ اور یورپ عقل و فکر کی بے قید آزادی کا میدانِ کارزار بن گیا۔ جہاں متضاد نظریات و عقائد ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا تھے۔ انسان کی عقلی آزادی اسے ہر وادی میں بھٹکاتی پھرتی تھی۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کی کوئی منزل متعین نہ تھی۔ اور مغربی افکار کا پورا قافلہ کبھی اس راہ پر اور کبھی اُس پر گھومتا پھرتا تھا۔

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

اس آزادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی تمدن کی بنیادیں ہلنے لگیں۔ ہر شخص کی عقل آزاد ہو گئی کہ اسے جتنا چاہے گمراہ کرے اور کوئی قوت نہ رہی جو اسے غلط راستوں سے روک کر منزلِ مقصود تک پہنچائے لیکن

یہ بے قید آزادی بھی بالآخر اپنا قدرتی ردِعمل پیدا کر کے رہی۔ کلیت پسند مملکتیں وجود میں آنے لگیں، آمریت کا دور دورہ شروع ہوا۔ اور ایک ایسی سوسائٹی کی بنیاد رکھی گئی جس میں عقل و فکر کی آزادی کو محدود نہیں بلکہ مفلوج کر دیا گیا۔ اور ساتھ ساتھ اعلان کیا گیا کہ عوام الناس فکرِ صحیح کی صلاحیت سے محروم ہیں، ان کے لئے غیر ممکن ہے کہ وہ کسی مسئلہ پر صحیح رائے قائم کر سکیں، انہیں مملکت کی کامل اطاعت کرنی چاہئے اور آنکھ بند کر کے اپنے رہنماؤں کی ہدایت قبول کر لینی چاہئے۔ انہیں کوئی حق نہیں ہے کہ وہ ان رہنماؤں کے اعمال و افعال پر تنقید یا نکتہ چینی کریں، مملکت پرستی ان کا مذہب اور رہنماؤں کی تقلید و اطاعت ان کا مسلک ہے۔ موجودہ جنگ دراصل انہی دو اصولوں کی جنگ ہے، یعنی اصولِ اسناد جس کے نمائندے ہٹلر اور مسولینی ہیں، اور اصولِ اجتہاد جس کی نمائندگی جمہوریتیں کر رہی ہیں۔ اگر اس جنگ میں اصولِ استناد کے نمائندوں کو کامیابی ہو گئی تو تاریکی اور وحشت کا ایک ویسا ہی دور پھر شروع ہو گا جس کا تجربہ نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے قبل یورپ میں کیا جا چکا ہے۔ یہ دور اس گمراہی، کج فکری، حماقت، بے عنانی، بہیمانہ نفس پروری اور حیوانی انفرادیت سے کسی طرح بہتر نہ ہو گا جس کی نمائندگی اس وقت اصولِ اجتہاد کے حامی کر رہے ہیں۔ انسانیت کی سعادت دوسرے تمام شعبوں کی طرح یہاں بھی عدل اور توازن کے دامن سے بندھی ہوئی ہے، اور جب تک کوئی ایسا نظام نہ اختیار کیا جائے جس میں اصول استناد کے ساتھ اصولِ اجتہاد کی بھی رعایت رکھی گئی ہو اور افکار و اعمال کی بے قیدی کا سدباب کرنے کے ساتھ جائز حدود میں فکر و عمل کی آزادی بھی دی گئی ہو اس وقت تک انسانیت کا قافلہ اسی طرح بھٹکتا رہے گا۔

باب یازدہم

اسلامی نظام میں قانون سازی اور فکر و رائے کی آزادی

گذشتہ باب میں ہم بتا چکے ہیں کہ انسانوں کا بنایا ہوا کوئی نظام خواہ وہ جمہوری ہو یا اشتراکی ہو یا آمریت پر مبنی ہو، افراد کے باہمی اختلافات اور تمدن کے نزاعی مسائل کا کوئی قطعی اور یقینی حل نہیں رکھتا۔ اور نہ معاشرتی اور سیاسی زندگی کی بنیاد و اساس پر افراد کے مابین اتفاقِ رائے پیدا کر سکتا ہے۔ جس نظام کی بنیاد انسانی ارادہ و عقل پر استوار کی جائے گی اسے انسان اپنی عقل اور اپنے ارادہ سے مٹا بھی سکتا ہے کیونکہ اس کے پسِ پشت انسان سے ماوراء اور کوئی طاقت و ارادہ نہیں ہے جس کا یقین و اعتقاد افراد کو ان کے تمام اختلافات کے باوصف کسی ایک نقطہ یا مرکز پر جمع کر سکے اور جمع رکھ سکے۔ یہاں یہ سوال قدرتاً پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا اس طرح ایک نظام کو مٹا کر دوسرے نظامات قائم کرنا اور تخریب و تعمیر کے اس سلسلہ کو جاری رکھنا آخر کس بنا پر مذموم ٹھیرایا جا سکتا ہے اور اسے ایک غیر فطری، اور مضرت رساں عمل کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ مگر ہم اس کا جواب پہلے ہی گذشتہ صفحات میں دے چکے ہیں۔ انقلاب اپنی حقیقت کے اعتبار سے ارتقاء کا مخالف اور دشمن ہے۔ جو سوسائٹی اپنے آپ کو انقلابات سے محفوظ نہیں رکھ سکتی وہ حقیقی ترقی سے ناآشنا اور ارتقائی عمل کے فوائد سے محروم رہے گی۔ کیونکہ انقلاب ان تمام قیمتوں (Values) کو ضائع کر دیتا ہے جو مدتوں کی لگاتار محنت و کوشش سے کسی سوسائٹی میں نشو و نما پاتی ہیں۔ انقلاب کسی مسئلہ کو حل نہیں کرتا، کسی دشواری کو رفع نہیں کرتا، کسی نزاع کا تصفیہ نہیں کرتا، بلکہ صرف پرانے مسائل کی جگہ نئے مسائل، پرانی دشواریوں کی جگہ نئی دشواریاں، اور پرانے جھگڑوں کی جگہ نئے جھگڑے پیدا کر دیتا ہے۔ انقلاب ظالموں کو مظلوم

اور مظلوموں کو ظالم بنا دیتا ہے۔ مگر ظلم کو بہر حال اپنی جگہ اسی طرح باقی رکھتا ہے۔ کوئی انقلاب آج تک معاشرہ میں ہمواری اور توازن نہیں پیدا کر سکا۔ ہاں انقلابات کے باعث بلندی اور پستی، حکمرانی اور محکومی، خواجگی اور غلامی نے اپنا مقام ضرور بدلا ہے اور ایک دوسری جگہ ضرور لے لی ہے اس لئے انسانیت کی نجات و سعادت صرف اسی معاشرہ میں ممکن ہے جو انقلاب کی آفتوں سے محفوظ ہو اور جس میں زمانہ اور وقت کی تبدیلیوں کے لحاظ سے مناسب اور متناسب تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ جہاں بنیادی اختلافات اور متضاد نظریات و افکار کی معرکہ آرائیوں کو ایسے حَکم یا جج کے سپرد کیا جا سکے جس کی معدلت و بصیرت پر ہر فریق کو اعتماد ہو اور جس کے فیصلوں کے سامنے فریقین برضا و رغبت اطاعت کا سر جھکا دیں۔

اسلامی نظام ایک ایسا ہی معاشرہ وجود میں لاتا ہے جس میں مذکورہ بالا خصوصیات بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ اپنی بنیاد اور مرکزی عقائد و افکار کے اعتبار سے وہ ایک اٹل نظام ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی۔ لیکن تفصیلی امور، ضمنی مسائل اور اصولوں کے عملی انطباق (Practical Application) کے لحاظ سے وہ ایک لچک بھی رکھتا ہے جس کے باعث زمانہ کے مقتضیات اور وقت کی ضروریات کے ساتھ اسے مطابقت دی جا سکتی ہے۔ چونکہ اسلامی نظام ایک الہامی نظام ہے اور اس کی بنیاد قرآن حکیم اور اسوۂ رسول پر ہے جس کے متعلق تمام مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ وہ خدا کی طرف سے انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لئے بھیجا گیا ہے، اس لئے انسانی اختلافات اور تمدن و معاشرت کی نزاعوں میں مسلمان قرآن اور اسوۂ رسول کو حَکم یا جج تسلیم کرتے ہیں اور اس کا جو بھی فیصلہ ہو اسے خوشی سے قبول کرتے ہیں[1]۔ خود قرآن حکیم نے

[1] قرآن حکیم نے اپنے معجزانہ اور بلیغ انداز میں اسلام اور مسلمانوں کی مملکتی زندگی کے لئے ایک ایسا واضح اور معین اصول پیش کیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان آپس میں، نیز عامۃ المسلمین اور ان کے حکمرانوں کے مابین کبھی کوئی بنیادی اختلاف پیدا ہو تو اس سے فساد و خونریزی اور باہمی نزاع و پیکار کا امکان کبھی رونما نہیں ہو سکتا جیسا کہ مغرب کی معاشی زندگی اور حیات اجتماعی کا خاصہ رہا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے۔ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (اللہ اور اس کے رسول (قرآن و سنت) نیز اولی الامر کی اطاعت کرو۔ لیکن اگر تم میں (آپس میں یا تم میں اور تمہارے اولی الامر میں) کوئی اختلاف پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)

اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اسلامی معاشرہ میں کوئی شخص داخل نہیں ہو سکتا جب تک وہ قرآن کی ہدایت اور رسول کے ارشادات کو اپنے اختلافات اور مسائل کے لئے قولِ فیصل نہ تسلیم کر لے۔ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا۔ (تیرے رب کی قسم وہ لوگ ہرگز مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کے دلوں میں یہ کیفیت نہ پیدا ہو جائے کہ ان کے درمیان جو اختلافات ہوں ان میں تجھے فیصلہ کرنے والا مان لیں اور پھر جو فیصلہ بھی تو کرے اس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں بلکہ بے چون وچرا تسلیم کر لیں)، ایک اور جگہ فرمایا ہے:۔ اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ (ہم نے یہ کتاب تیری طرف اس لئے نازل کی ہے کہ اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کی نزاعوں کا تصفیہ کرے)، ایک دوسرے مقام پر رسول کو حکم دیا جاتا ہے وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ (اور ہم نے جو کچھ تجھ پر نازل کیا ہے اس کے ذریعہ سے تو لوگوں کے درمیان فیصلہ کر اور ان کی خواہشات پر نہ چل)

اس لئے جہاں تک معاشرہ کی اساس وبنیاد اور اس کے مرکزی تخیلات کا تعلق ہے اسلامی معاشرہ کے افراد میں باہم اختلافِ رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس معاشرہ میں بنیادی اصول ومقاصد کی بابت کامل اتفاقِ رائے رہتا ہے۔ خدا کی ذات وصفات، کائنات اور انسان سے اس کے تعلق کی نوعیت سیاسی اقتدار (Sovereignty) کی حقیقت اور اس کا اصلی مستقر، حکمرانوں کی ذمہ داریاں، ان کے اقتدار کے حدود، افراد کے حقوق وفرائض اور ان کی ذمہ داریاں، ان سب کی بابت قرآن وسنت کا فیصلہ اتنا صریح اور محکم ہے کہ اب مسلمانوں میں ان کے متعلق بجز ضمنی اور ہلکے اختلافات کے کوئی اصولی اور بنیادی نزاع پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسلامی معاشرہ میں جہاں اس نوع کا کوئی اختلاف رونما ہوتا ہے وہیں مسلمان اس غیر جانبدار حَکَم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور چونکہ اس حَکَم کی بابت ان کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے اس لئے اس کے فیصلہ کو ہر فریق بخوشی قبول کر لیتا ہے۔ وہ لوگ بھی جو صرف ظاہری مسلمان ہیں اور دل میں یقین نہیں رکھتے ہیں کہ قرآن اور سنت ان کے معاملات ومسائل میں حَکَم ہے اس کے اظہار کی جرأت نہیں رکھتے، کیونکہ اگر وہ زبان سے اپنی قلبی کیفیت کا اظہار کریں تو فوراً اسلامی معاشرہ کی رکنیت سے خارج ہو جاتے ہیں۔ قرآن حکیم نے صاف لفظوں میں اعلان

کردیا ہے۔ وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ۔ (اور جو لوگ اللہ کی اتاری ہوئی کتاب سے اپنے معاملات و مسائل کا تصفیہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں)

اسی طرح اسلام نے کائنات میں انسان کی حیثیت اور اس کے مرتبہ کو بھی ٹھیک طور سے متعین کر دیا ہے اور اسے زمین پر خدا کا خلیفہ بنا کر ان تمام نزاعوں اور اختلافات کا دروازہ بند کر دیا ہے جو حاکمیت اور اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty) کی بابت افرادِ معاشرہ کے مابین پیدا ہو سکتے ہیں۔ قرآن نے صاف کہہ دیا ہے کہ انسان یا انسانوں کی کوئی جماعت حاکمیت کی مدعی نہیں ہو سکتی (اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ یہ حکومت تو صرف اللہ ہی کے لئے ہے) کیونکہ انسان زمین پر خدا کا خلیفہ ہے اور اپنے تمام اعمال میں خدا کے نزدیک جوابدہ (Answerable) اور ذمہ دار ہے۔ حاکمیت اور فرمانروائی بالکلیہ خدا کی ذات میں مرکوز ہے۔ نہ جمہور مالک الملک ہو سکتے ہیں نہ امراء و سلاطین اور نہ افراد کی منتخب کردہ کوئی مجلس (Parliament) انسان کو جو اختیارات حاصل ہیں ان کی حیثیت مفوضہ اختیارات Delegated Powers کی ہے۔ باقی اصل اختیار و اقتدار تو صرف اللہ کے لئے ہے۔ انسانی حکمرانوں کا کام یہ ہے کہ وہ خدا کی بھیجی ہوئی شریعت اور اس کے بتائے ہوئے قوانین کو دنیا میں نافذ کریں۔ انہیں خود قانون سازی Legislation کا کوئی حق نہیں ہے یہ سب کچھ اتنے صاف اور کھلے لفظوں میں بیان کر دیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان اس سے انکار نہیں کر سکتا۔

پھر اسلامی معاشرہ کی غائت اور اس کے افراد کے مقصدِ حیات اور نصب العین زندگی کو بھی واضح کر دیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنی زندگی کو اور کسی مقصد کا تابع نہ بنائیں اور کسی دوسرے نصب العین پر اپنی قوتیں ضائع نہ کرنے پائیں۔ چنانچہ ارشاد ہوا ہے کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ۔ (تم بہترین امت ہو جسے لوگوں کے لئے پیدا کیا گیا ہے تم انہیں نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو) بحیثیت ایک جماعت کے مسلمانوں کا نصب العین یہ ہے کہ وہ دنیا میں قوانینِ الٰہی کا سکہ چلائیں، نیکی اور اچھائی کو غالب کریں اور برائی جہاں کہیں نظر آئے اسے مٹا دیں۔ اس تصریح کے بعد اسلامی معاشرہ اور کسی مقصد یا نصب العین کے حصول کو اپنی غائت زندگی نہیں بنا سکتا۔ اور نہ افراد میں اس امر کے متعلق

کوئی نزاع یا تفرقہ پیدا ہو سکتا ہے کہ معاشرہ کی غایت اور جماعت کا نصب العین کیا ہونا چاہیئے۔

بنیادی امور و مسائل کی بابت یہ کلی اتفاق اور مقاصد و طریق کار کی یک جہتی قانون سازی کی ان مشکلات کو آسان کر دیتی ہے جن کی طرف پروفیسر لاسکی نے یہ کہکر اشارہ کیا ہے کہ قانون کو عام تجربہ اور جمہور کی زیادہ سے زیادہ رضامندی پر مبنی ہونا چاہیئے۔ اسلامی نظام میں قانون کا ماخذ عام رائے یا کسی خاص طبقہ اور جماعت کے اغراض و مفاد نہیں ہیں، اس لئے اس نظام میں قوانین کی بابت مختلف اغراض رکھنے والے طبقوں یا مختلف تصورات و خیالات (Ideologies) رکھنے والی جماعتوں کے مابین کشمکش نہیں پیدا ہو سکتی۔ کیونکہ قانون کا ماخذ یہاں تمامتر قرآن و سنت ہے جس کے احکام و ہدایات اور جس کے متعین کردہ اصول کار اور مقاصد جملہ افراد معاشرہ کو یکساں تسلیم ہیں خواہ وہ کسی طبقہ یا گروہ سے تعلق رکھتے ہوں۔ اسلامی نظام میں قانون کا پہلا ماخذ قرآن حکیم ہے۔ جن امور کی بابت قرآن نے صاف و صریح احکام دیتے ہیں ان کی نسبت اور کوئی قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ اِلّا یہ کہ کسی ایسے حکم کے تحت ضمنی قوانین و ضوابط مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ ایسی صورت میں احادیث و سنت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور اس کی روشنی میں یہ قوانین و ضوابط مرتب کئے جائیں گے۔ اسی طرح جہاں کسی معاملہ کی بابت قرآن ساکت ہو اور اس سے کوئی ہدایت نہ ملتی ہو وہاں سنت رسول یا صحابہ کرام کے متفقہ تعامل سے مدد لی جائیگی۔ ان حدود کے اندر اسلام نے عقل کی مداخلت کو بالکل روک دیا ہے اور کسی انسان کو یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اس دائرے میں اپنی عقلی موشگافیوں سے فکر و عمل کا انتشار پیدا کرے۔ جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت کی صاف و صریح ہدایت موجود ہو تو یہ قطعاً ناجائز ہے کہ اس ہدایت کو چھوڑ کر افراد اپنی عقل و فہم کی رہنمائی قبول کریں۔

اسلامی نظام میں عقل کا مقام

لیکن اسلامی نظام نے اصول اجتہاد کی مناسب رعایت بھی ملحوظ رکھی ہے۔ اور انسان کو موقع دیا ہے کہ وہ متذکرہ بالا حدود سے باہر اپنی عقل و فہم کو کام میں لائے۔ جہاں کسی صورت حالی کی نسبت قرآن و سنت دونوں ساکت ہوں وہاں اسلامی معاشرہ کے ان افراد کو عقل و استدلال کا حق عطا کیا گیا ہے جو اپنی فکری صلاحیتوں اور علم و فضل کی وسعت کے اعتبار سے اس حق کا صحیح استعمال کر سکتے ہیں۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب یمن کا والی مقرر کیا گیا اور وہ روانگی کے لئے تیار ہوئے

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سوال کیا کہ تم معاملات کا تصفیہ کس طرح کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ قرآن کی رُو سے۔ آنحضرت نے پھر پوچھا کہ اگر قرآن میں کسی معاملہ کی بابت کوئی ہدایت نہ مل سکے تو پھر کیا کرو گے؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس صورت میں سنت رسول پر عمل کروں گا۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اگر میری سنت میں بھی معاملہ زیر بحث کے متعلق کوئی ہدایت نہ ہو؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں میں خود اپنی عقل و فہم سے کام لوں گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جواب سے بہت مسرور ہوئے اور اظہار پسندیدگی فرمایا۔

لیکن فکر و اجتہاد کی یہ آزادی غیر مشروط اور بے قید نہیں ہے بلکہ کچھ قیود اور تحدیدات رکھتی ہے۔ کیونکہ اگر بنیادی امور و مسائل اور اساسی اصولوں کو طے کرنے کے بعد انسانی عقل کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جاتا تو اندیشہ یہ تھا کہ ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کا رشتہ اس اساس و بنیاد سے منقطع ہو جاتا جس پر یہ قوانین و ضوابط مبنی ہیں اور ایسی صورت میں اسلامی احکام و قوانین ایک بے ربط مجموعہ کی صورت اختیار کر لیتے جن کی اصل و اساس اور فروع و تفصیلات کے مابین کوئی موافقت نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ ضمنی قوانین اور تفصیلی ضوابط کی ترتیب اور اصولوں کے عملی انطباق میں بھی اجتہاد اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس عمل میں اصل کی اسپرٹ ہاتھ سے نہ جانے پائے، یعنی ایسا اجتہاد جو اسلام کی روح اور قرآن و سنت کے بنیادی اصول و احکامات سے متعرض ہو جائز نہیں ہے۔ اسی غرض سے یہ قید لگا دی گئی ہے کہ اجتہاد صرف وہ لوگ کر سکتے ہیں جو اپنے علم و اطلاع، اپنی اصابت رائے اور فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے اس کے اہل ہوں، قرآن و سنت پر جو قانون کا ماخذ و اساس ہے ایمانِ راسخ اور یقینِ کامل رکھتے ہوں اور متقی و متبع شریعت ہوں۔

اسلامی نظام میں فکر و اجتہاد کی آزادی نے بالعموم تین صورتیں اختیار کی ہیں، جنہیں علی الترتیب اجماع قیاس اور استحسان سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ درحقیقت فکری اجتہاد کے تین بڑے اصول ہیں جنہیں اسلامی فکر نے زمانہ کے تبدیل پذیر مطالبات کو پورا کرنے کے لئے ترتیب دیا ہے۔

اجماع اجماع سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کے متعلق قرآن و سنت میں کوئی تصریح

نہ ہو، یا قرآن وسنت کا کوئی اصول مسئلہ زیر بحث پر منطبق تو ہوتا ہو لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہو تو ایسی
صورت میں مسلمان علماء اور مجتہدین کا سواد اعظم جس راستے اور فیصلہ پر پہنچے اسلامی معاشرہ کے جمہور اسی
اس فیصلہ کو قبول کر لیتے ہیں اور اس طرح ایک متنازعہ فیہ مسئلہ متفق علیہ ہو جاتا ہے۔ آئندہ اگر حالات اس
امر کے متقضی ہوں کہ اس اجماع پر نظر ثانی کی جائے اور مسئلہ زیر بحث کا از سر نو تصفیہ کیا جائے تو ایسا
کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ لفظ اجماع سے مراد یہ نہیں ہے کہ افراد معاشرہ کی اکثریت جس رائے،
فیصلہ یا قانون پر چاہے عمل شروع کر دے یا اپنی زندگی کے لئے جو ضابطۂ عمل مفید سمجھے اسے اختیار کر
لے۔ اجماع کے معنی یہ بھی نہیں ہیں کہ انتخابات ہوں اور پھر منتخبہ نمائندے کسی مجلس قانون ساز یا پارلیمنٹ
میں جمع ہوں اور رائے شماری کی بنا پر اکثریت جو قانون چاہے وضع کرے۔ اجماع کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے
کہ اسے قانون کی اصل و اساس یعنی قرآن وسنت پر مبنی ہونا چاہئے۔ دوم اجماع میں صرف ان لوگوں کی
رائے کو وزن حاصل ہوتا ہے جو باعتبار علم و فضل اور صلاحیتِ فکر اس کے اہل ہوں۔ کالج کا ہر ڈگری یافتہ
اور دیوبند و ندوہ کا ہر فاضل یہ حق نہیں رکھتا ہے کہ وہ اجماع میں اپنا وزن کسی طرف ڈال سکے۔ تعلیم یافتہ
طبقوں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ مجتہدین اور اہل فکر کی رائے پر اعتماد کریں۔ البتہ اگر وہ شکوک و شبہات
میں مبتلا ہوں تو وہ مطالبہ کر سکتے ہیں کہ علماء ان کے شکوک رفع کر دیں اور مضبوط دلائل سے ان کی تشفی
کریں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس تحدید سے آزادئ رائے کا اصول باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ علماء کا گروہ کوئی
پنڈتوں اور برہمنوں کا پیدائشی گروہ نہیں ہے بلکہ ہر وہ شخص جو کتاب وسنت کا علم اور دین میں بصیرت
رکھتا ہو اس گروہ میں شامل ہو سکتا ہے۔ اجتہاد کے لئے صرف صلاحیتِ فکر، وسعتِ علم اور دین کی
حقیقی روح سے واقفیت ضروری ہے۔ اور یہ آخری جزو سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کے بغیر
علم کی وسعت اور فکری صلاحیت بھی بے سود ہے۔

قیاس | قیاس سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے کسی حکم کو جو کسی خاص امر سے متعلق ہے کسی دوسرے
امر پر منطبق کیا جائے بشرطیکہ ان دونوں امور کے مابین کوئی علت مشترک ہو۔ اس طرح جب دو امور
میں کوئی مشابہت پائی جائے اور ان میں کسی ایک کی نسبت شریعت کا کوئی حکم موجود ہو تو دوسرے

کے متعلق بھی یہ مان لیا جاتا ہے کہ اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں کی علت مشترک ہے۔ ابتداءً قیاس کے اصول باقاعدہ مدون نہ تھے، مگر قیاس سے کام ضرور لیا جاتا تھا، کیونکہ بہت سے معاملات ایسے پیش آتے تھے جن کی نسبت شریعت کا کوئی حکم موجود نہ تھا، ایسی صورت میں چارہ کار یہی تھا کہ اگر معاملۂ زیر بحث اور کسی حکم شریعت کے مابین کوئی وجہ اشتراک ہوتی تو اس حکم کو معاملۂ مذکور پر بھی چسپاں کر دیا جاتا۔ اس طرح آزادیٔ رائے اور اجتہاد کے اس طریقہ سے برابر کام لیا جا رہا تھا لیکن قیاس و رائے کے نام سے اس چیز کے اصول نہ تو منضبط تھے اور نہ مسلّم۔ پھر جب اسلامی حکومت کی توسیع کے ساتھ مسلمان قاضیوں کو عراق و فلسطین اور شام وغیرہ میں، جہاں کے حالات عرب سے مختلف تھے، نئے نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑا جن کے متعلق قرآن و سنت میں صریح احکام نہ تھے، تو انہیں قیاس کے اصول مقرر کر کے ان کے مطابق اجتہاد اور آزادیٔ فکر سے کام لینا پڑا۔ مکہ اور مدینہ کے فقیہوں نے ابتدا میں اس کی پر زور مخالفت کی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان حالات سے ناواقف تھے جن میں عراق و شام کے مسلمان فقیہوں کو کام کرنا پڑ رہا تھا۔ اس طرح اہل حدیث (یعنی وہ لوگ جو حدیث و سنت اور قرآن کے ماسوا قانون میں اور کسی عنصر کا اضافہ ناپسند کرتے تھے) اور اہل الرائے کے مابین یہ بحث مابہ النزاع رہی، یہاں تک کہ بالآخر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زبردست دلائل سے اس طریقہ کو ایسا ثابت و مبرہن کیا کہ امت کے ایک کثیر حصہ کو اسے تسلیم کئے بغیر چارہ نہ رہا۔ حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو قیاس کی مخالفت کر کے خود اہل حدیث اپنے مقصد کو مجروح کر رہے تھے۔ کیونکہ جب فقہی استنباط میں فقہی قیاس کا قاعدہ تسلیم نہیں کیا گیا تھا اور اس کے اصول و شرائط متعین نہ ہوئے تھے اس وقت بھی شخصی رائے کا استعمال بہرحال ناگزیر تھا۔ بے شمار ایسے مسائل رونما ہوتے تھے جن کے متعلق قرآن و سنت ساکت تھے۔ ایسی صورت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ شخصی رائے کو کام میں لا کر معاملات کا تصفیہ کیا جائے۔ مگر اس وقت ہر فقیہ کے لئے آزادی تھی کہ جس طرح چاہے قیاس سے کام لے۔ مگر حضرت امام ابوحنیفہ نے قیاس کے اصول و قواعد مقرر کر کے اس آزادی کو محدود کر دیا۔ اس طرح فقہا مجبور ہو گئے کہ وہ قواعد اور اصولوں کے مطابق قیاس سے کام لیں۔ ان اصولوں میں سے چند درج ذیل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) جس حکم کو اس کے اصلی محل سے وسعت دے کر دوسرے مماثل امور پر منطبق کیا جائے اس کے

متعلق یہ باور کرنے کی وجہ نہ موجود ہونی چاہئے کہ قرآن وسنت نے اسے بالارادہ اصل تک محدود رکھا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چار سے زائد بیویوں کی اجازت دی گئی تھی۔ لیکن اس اجازت سے یہ استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ دوسرے مسلمانوں کو بھی چار سے زائد بیویاں کرنے کی اجازت ہے کیونکہ قرآن میں یہ صراحت موجود ہے کہ مذکورہ اجازت صرف رسول کے لئے ہے۔

۲۔ یہ کہ اصل کے متعلق شریعت کا حکم خود اصولِ قیاس کے معارض نہ ہو۔ مثلاً نماز میں رکوع وسجود کی نسبت یہ سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ ان کی تعداد ہر رکعت میں علی الترتیب ایک اور دو کیوں رکھی گئی ہے۔ چونکہ اصل کی علت معلوم نہیں ہے اس لئے یہ حکم اصولِ قیاس کے تحت نہیں آسکتا اور نہ اس پر قیاس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ وہ حکم جسے وسعت دے کر اصل سے فرع پر منطبق کیا جائے قرآن وسنت میں موجود ہونا چاہئے نہ یہ کہ وہ بجائے خود قیاس پر مبنی ہو اور پھر اسے اصل قرار دے کر اس سے فروع مستنبط کرنے شروع کر دیئے جائیں۔

۴۔ فرع پر جو حکم لگایا جائے وہ بالکل وہی ہو جو اصل کا حکم ہے، یعنی اصل کے حکم کو فرع پر منطبق کرنے میں اس کی حقیقت نہ بدلی جائے۔

۵۔ جس فرع پر کوئی حکمِ شریعت منطبق کیا جارہا ہو خود اس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نصِ محکم، صریح نہ موجود ہو۔

استحسان استحسان سے مراد یہ ہے کہ قیاس سے جو رائے قائم ہوتی ہو اسے ترک کر کے اس کی جگہ ایسی رائے اختیار کی جائے جس کی موافقت میں زیادہ مضبوط شہادت موجود ہو۔ قیاس کو ترک کرنے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً قرآن وسنت، یا اجماع یا ضرورت سے ایسی شہادت حاصل ہو جائے جس سے خلافِ قیاس رائے کی تائید ہوتی ہو۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک قیاس کی جگہ دوسرا قیاس اختیار کیا جائے جبکہ دوسرا قیاس زیادہ قرینِ عقل ہو۔ اگرچہ پہلے قیاس کی نسبت وہ ذہن میں آسانی کے ساتھ نہ آتا ہو۔ حضرت امام شافعیؒ اور ان کے پیرو اس آخری صورت کے مخالف ہیں۔ ان کی مخالفت اس دلیل پر مبنی ہے کہ اگر

اس قسم کے قیاس سے کام لیا جانے لگے تو مذہب کی الہامی اساس قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ اس میں شخصی اہوا و آراء دخیل ہو جائیں گی۔ حنفیوں نے اس خیال کی تردید کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جب ایک ہی امر کی نسبت دو مختلف قیاس ممکن ہوں تو ان میں سے ایک کو ترجیح دینی پڑے گی اور یہی استحسان ہے کیونکہ اس لفظ سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ دو مختلف قیاسوں میں سے وہ قیاس اختیار کیا جا رہا ہے جو بہتر اور زیادہ قرینِ صواب معلوم ہوتا ہے۔

اجماع، قیاس اور استحسان کی مذکورہ بالا تصریح سے اس امر کا کافی ثبوت ملتا ہے کہ اسلام نے اصول استناد کے ساتھ اصول اجتہاد کو بھی قائم رکھا ہے اور معاشرہ کے لئے اس امر کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ احوال و ظروف کی تبدیلیوں سے مطابقت پیدا کر سکے۔ ہاں جس بات کو اسلام گوارا نہیں کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اس نصب العین، اس معیار خیر و شر، اور زندگی کی بابت اس نقطۂ نظر میں کوئی تبدیلی پیدا کی جائے جو اس نے اپنے پیرووں کو عطا کیا ہے۔ یا ان اصول و مقاصد کو بدل دیا جائے جنہیں اس نے آخری اور قطعی طور سے ہر شعبۂ حیات میں متعین کر دیا ہے۔ جہاں تک تبدیل پذیر حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا سوال ہے وہ اجماع سے بھی حل ہو سکتا ہے اور قیاس و استحسان سے بھی کیونکہ ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اسی طرح قیاس و استحسان کے اصولوں کے صحیح استعمال سے اسلامی معاشرہ زمانہ اور وقت کی تبدیلیوں کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ شریعت کے مقاصد کی تکمیل سب سے اہم چیز ہے۔ اگر زمانہ کی تبدیلی یا حالات کے باعث کوئی اصول اس مقصد کو نہ پورا کر رہا ہو جس کے لئے اس کا قیام ہوا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ مذکورہ اصول حالات پر صحیح طریقہ سے منطبق نہیں کیا گیا ہے اور پھر سے اس طرح حالات پر منطبق کرنا ہوگا کہ شریعت کا مقصد حاصل ہو جائے۔

آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسلامی نظام کے دونوں اصولوں یعنی اصولِ اجتہاد اور اصولِ استناد پر یکساں زور دیں اور کسی ایک اصول کی یکطرفہ حمایت نہ کریں جس سے دوسرا مجروح اور معطل ہو جائے کیونکہ اس زمانہ میں ایک طرف جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہے جو یورپ کی تقلید میں اصول اجتہاد اور آزادئ فکر پر غیر متوازن زور دے کر مذہب کی اساس و بنیاد کو خطرہ میں ڈال رہا ہے۔ اس طبقہ کے

افراد انفرادی و اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل میں سرے سے قرآن و حدیث کی ہدایت ہی سے آزاد ہونا چاہتے ہیں حالانکہ قرآن حکیم نے صراحت کر دی ہے کہ جو شخص خدا اور رسول کے فیصلوں کو اپنی زندگی کے معاملات اور تمدنی مسائل میں آخری فیصلہ نہیں مانتا اس کے لئے اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ زندگی کے مسائل میں قرآن و سنت کی ہدایت سے انحراف اس اساس و بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے جس پر اسلامی معاشرہ قائم ہے اور اس اساس کے بغیر کوئی معاشرہ اسلامی نہیں ہو سکتا۔ اسلامی زندگی کی حقیقت باقی رکھنا ہے تو قرآن و سنت کے مرکز سے وابستہ رہنا ہوگا اور اصولِ اجتہاد کے ساتھ اصولِ استنباد کو ترتیب دینا ہوگا۔ دوسری طرف وہ تنگ نظر علم بردارانِ مذہب ہیں جو خدا اور رسول کے دیئے ہوئے حقِ اجتہاد کو سلب کر لینا چاہتے ہیں اور خدا پرستی و اتباعِ رسول پر اکابر پرستی کا اضافہ کئے دیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ائمۂ فقہ کے ہر قول کو خدا اور رسول کے حکم کی طرح اٹل سمجھتے ہیں۔ نظری حیثیت سے اجتہاد کی ضرورت کے قائل ہوتے ہوئے عملاً یہ لوگ اجتہاد کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک بعد کے لوگ فطرتاً اجتہاد کے نااہل ہیں اور جو کچھ گذشتہ صدیوں میں مذہب کی تفصیلات کے متعلق کہہ دیا گیا ہے اس میں اب قیامت تک تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ اسلاف سے اختلافِ رائے کرنا ان کے خیال میں بزرگوں کی اہانت اور ان کی قابلیت اور فہم پر حرف گیری کے مترادف ہے۔ اسلامی نظام پر صدیوں سے جو جمود طاری ہے اس کی ذمہ داری انہی حضرات کے سر ہے۔ ان لوگوں نے فقہی نظام اور قرآن و سنت کے احکام و تصریحات کو خلط ملط کر دیا اور زمانہ کی تبدیلیوں سے بالکل منہ موڑ لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فقہی نظام جو ایک خاص زمانہ میں اجتہاد سے مرتب ہوا تھا۔ ان حالات کے ختم ہونے کے بعد بھی بجنسہٖ اسی صورت میں قائم رہا۔ حالانکہ فقہی نظام میں ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے ترمیم و اضافہ کا سلسلہ جاری رہنا چاہیئے تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہ تھے کہ ہمارے معروف نظاماتِ فقہی بالکل بیکار اور منسوخ کر دینے کے قابل تھے۔ ضرورت صرف اس امر کی تھی کہ ان نظامات کو قائم رکھتے ہوئے ان میں زمانہ کی تبدیلیوں اور حالات کے تغیرات کی مناسبت سے ترمیم و اضافہ کیا جاتا رہتا۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اخلاف میں قدامت پرستی، اور فقدانِ صلاحیت کے ساتھ جرأت و ہمت بھی باقی نہیں رہی تھی کہ وہ اس صورتِ حال کے خلاف بغاوت کرتے اور اکابر پرستوں کے مقابلہ میں حق کی آواز بلند کرتے۔ کیونکہ اسلامی نظام کے قالب میں بیداری اور حرکت کی روح اسی وقت پیدا

ہوتی ہے جب استناد کے ساتھ اجتہاد کا عمل بھی جاری رہے۔ اس نظام کی مثال ایک تناور درخت کی ہے جس کی جڑیں زمین میں ایسی مضبوطی سے گڑی ہوئی ہیں کہ حوادث کا کوئی طوفان اور انقلاب کی کوئی آندھی انہیں اپنی جگہ سے نہ ہلا سکے اور جس کی وسیع اور پھیلی ہوئی شاخیں آندھیوں میں اِدھر اُدھر ہلتی ہوں اور جس کے گھنے پتے گرتے اور پھر نکل آتے ہوں۔ اس درخت کی حفاظت جس طرح جڑوں کی مضبوطی پر موقوف ہے اسی طرح شاخوں کی لچک اور پتوں کے گرنے اور پھر نکلنے پر بھی منحصر ہے۔ جو لوگ اس کی جڑوں کو کاٹتے ہیں وہ اس کے دشمن ہیں۔ جو اس کی شاخوں کی لچک برباد کرنا چاہتے ہیں وہ اس کے نادان دوست ہیں۔

باب دوازدہم

اسلامی نظریۂ مملکت

قانون سازی کے اسلامی اصولوں کی بابت گذشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا تھا اس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے مملکتی زندگی کے وجود کو انسان کی تمدنی اور معاشرتی فلاح کے لئے ضروری قرار دیا ہے قرآن مجید کا یہ حکم کہ اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں سے صاحب امر ہیں (اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَاُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ) اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اسلام کسی ایسی زندگی کے تصور کو قبول نہیں کرتا ہے جس میں کوئی مرکزی اقتدار (Central Authority) نہ موجود ہو، کیونکہ اس کا عطا کیا ہوا ضابطۂ حیات ایسے اقتدار کی عدم موجودگی میں پوری طرح نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی نظام ایک قانونی نظام ہے اور کوئی قانونی نظام موثر نہیں ہو سکتا جب تک حکومت و اقتدار کی خارجی طاقت اس کے پس پشت نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسلمانوں کی کوئی حکومت نہ بھی موجود ہو وہاں بھی مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ جماعتی زندگی بسر کریں اور آپس کے اتفاق سے کسی موزوں اور صالح آدمی کو اپنا امیر منتخب کر لیں۔ نیز اس امیر کی اطاعت کو جب تک کہ وہ احکامِ شریعت کے تابع ہو اپنا فرض خیال کریں۔ مگر یہ ایک رخصت ہے جس سے حکومتِ الٰہیہ یعنی مملکت اسلامی کے قیام کا فرض کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کی ماہیت اور اس کی بنیاد و اساس کے متعلق اسلامی نظریہ کیا ہے؟ غور سے دیکھا جائے تو مملکتی زندگی ہو یا تمدنی زندگی ہر شعبۂ حیات میں بنیادی نظریات اور اساسی اصولوں کا ماخذ انسان کے وہ تصورات ہوتے ہیں جو وہ خود اپنی ذات، اپنے آغاز و انجام اور کائنات خلقت سے اپنے

تعلق کی نسبت قائم کرتا ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس پر بالآخر دیگر نظریات و تصورات قائم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انسان اپنی تقدیر اپنے مرتبہ اور کائنات سے اپنے تعلق کی بابت جو تصور تعمیر کرے گا وہی اس کے جملہ اعمال و افکار کی تشکیل پر موثر ہوگا۔ بالفاظ دیگر خدا کا تصور ہی وہ مرکزی نقطہ ہے جس سے اعمال و افکار کی تمام شاخیں پھوٹتی ہیں۔ کسی جماعت کے سیاسی اور عمرانی نظریات و عقائد کی حقیقت معلوم کرنی ہو تو سب سے پہلے اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ اس کے افراد اپنی تقدیر، اپنی ابتدار، و انتہا اور کائنات سے اپنے تعلق کی نسبت، (بالفاظ دیگر ذاتِ ایزدی کے متعلق)، کیا تصور رکھتے ہیں۔ کیونکہ خدا کے تصور میں یہ جملہ تصورات شامل ہیں۔ خدا کا تصور بیک وقت انسان کے آغاز و انجام اور اس کی تقدیر کا تصور بھی ہے اور یہی تصور اس کے مرتبہ اور حیثیت اور کائنات سے اس کے تعلق کو بھی معین کرتا ہے۔

اس اعتبار سے غور کیجئے کہ اسلام نے خدا کا کیا تصور قائم کیا ہے اور انسان کی ذات اور کائنات سے اس کے تعلق، نیز اس کی تقدیر کی نسبت اسلامی نظریہ کیا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے سارا ملک اور اقتدار خدا کا ہے قُلِ اللّٰھُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ (کہو، خدایا، ملک کے مالک، تو جس کو چاہتا ہے ملک عطا کرتا ہے) انسان کی حیثیت زمین پر اس کے خلیفہ کی ہے جسے ایک مکمل قانون حوالہ کر کے دنیا میں اس لئے بھیجا گیا ہے کہ وہ اس قانون کو خود اپنی زندگی اور اس کے معاملات کے لئے چراغ راہ بنائے اور دوسروں کو بھی اس قانون کے مطابق چلانے کی کوشش کرے۔ اس کام کے لئے اسے کچھ تھوڑے بہت اختیارات بھی تفویض کئے گئے ہیں اور اسی مقصد کے حصول کی خاطر کائنات خارجی اور اس کی لاتعداد قوتوں کو انسان کا خادم بنا دیا گیا ہے کہ وہ انہیں جس طرح چاہے کام میں لائے۔ انسان اس لئے نہیں ہے کہ وہ خارج کا بے بس غلام بن کر رہے۔ اس کا شرف و امتیاز یہ ہے کہ وہ خارج اور اس کی قوتوں پر اپنے ارادے کو موثر کرے اور جس کا نائب و خلیفہ بن کر زمین پر آیا ہے اس کی ذات و صفات سے قربت پیدا کرے تاکہ اس کی ذات ذات الٰہی کا پرتو بن جائے۔ اسی لئے حضور رسالت مآب نے فرمایا ہے تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ (اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو)، خدا کی شخصیت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ انسانوں کی طرح جسمیت اور اس کے لوازم سے آلودہ ہے۔ شخصیت عبارت ہے، ایسے ارادہ سے جو خارج و باطن دونوں پر موثر

ہو۔ خدا کی شخصیت اس معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ اس کا ارادہ کائنات خارجی پر بھی غالب ہے اور اپنے نفس پر بھی۔ یہی شخصیت کا جوہر ہے کہ ارادہ رکھنے والا خود اپنے ارادہ پر حکمراں ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکتا ہو۔ ایک بچہ شخصیت سے کیوں عاری ہوتا ہے؟ اس لئے نہیں کہ وہ ارادہ کی صفت سے محروم ہوتا ہے ارادہ تو ضرور رکھتا ہے لیکن اسے اتنی قدرت و طاقت حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے ارادے کو خارج پر موثر کر سکے یا اسے قابو میں رکھ سکے۔ بچہ کا ارادہ بے عنان ہوتا ہے۔ کوئی اصول، کوئی ضابطہ اس کے ارادے کو ضبط میں نہیں لا سکتا۔ اس کی زندگی کو دیکھو تو معلوم ہوگا کہ کبھی تو وہ مجسم شیطان ہے جو اپنی خواہشات اور اپنی ضدوں کے آگے ماں باپ کی تکلیف و مصیبت کی بھی پرواہ نہیں کرتا ہے۔ اور کبھی وہی بچہ تھوڑی دیر میں لطف و محبت کا ایک پیکرِ لطیف نظر آتا ہے جس میں الفت و ہمدردی کی روح سرایت کر گئی ہو۔ پھر جوں جوں اس کی عمر بڑھتی ہے والدین کی محبت اور ان کا خوف اس کے ارادے اور اعمال کے لئے اصول و ضابطے کا کام دینے لگتے ہیں وہ کوئی ایسا عمل نہیں کرنا چاہتا جو اس کے والدین کی ناخوشی یا ان کی تکلیف کا موجب ہو۔ یہ ضبط و آئین پسندی شخصیت کا پہلا تخم ہے۔ بلوغ کے بعد والدین کی محبت اور ان کا خوف نہیں بلکہ سوسائٹی کا عام اخلاقی معیار اس کے ارادے کو قابو میں رکھتا ہے اور اسے بے قیدی اور بے راہ روی سے بچاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض افراد انسانی کی زندگی میں وہ وقت بھی آتا ہے جو خارجی ترہیب و ترغیب سے یکسر متاثر ہو کر محض اپنے اندرونی اخلاقی احساس یا نفس و باطن کے کسی اور اصول کی رہنمائی قبول کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ان کا ارادہ خارجی ماحول اور اس کی قوتوں پر غالب آنے لگتا ہے۔ پھر جس نسبت سے کسی انسان میں یہ دونوں صفات ترقی پذیر ہوں گی اسی نسبت سے اس کی شخصیت تکمیل کے مختلف مدارج طے کرے گی۔ دو اشخاص کی مثال لے لیجئے جن میں سے ایک کا ارادہ بے قید ہے۔ اس کی زندگی کا نہ کوئی اصول ہے اور نہ اس کے عمل کے لئے کوئی ضابطہ ہے، ایک ادنیٰ سی ترغیب یا معمولی سا خوف و ہراس اس کی روش کو بدل سکتا ہے۔ اگر وہ کسی اصول پر عمل پیرا ہونا چاہتا ہے تو زندگی اور معیشت کے ہنگامی تقاضے اسے اپنے اصول سے منحرف کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ دوسرا شخص وہ ہے جو اپنی زندگی اور عمل کے لئے معین اصول رکھتا ہے اور ان پر سختی سے کاربند ہے۔ حالات کی تبدیلی اس کے اصولوں کو نہیں بدل سکتی ہے۔ کسی کا خوف یا کسی کی محبت اسے اپنے اصول و ضوابط سے نہیں

ہٹا سکتی ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ان دونوں میں سے شخصیت کی صفات سے کون قریب تر ہے تو اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسرے شخص میں یہ صفات زیادہ نمایاں ہیں۔ پہلا شخص بظاہر آزاد ہے لیکن اس کی یہ آزادی آزادی نہیں بے عنانی ہے اور نفس و خواہشات کی غلامی۔ دوسرا شخص اصول و ضوابط کا پابند ہونے کے باوجود حقیقی آزادی سے ہمکنار ہے کیونکہ یہ پابندی کسی خارجی قوت کی عائد کردہ نہیں ہے بلکہ خود اس کے نفس کے اعلیٰ اصول نے عائد کی ہے۔ پھر یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ان اصولوں کی خلاف ورزی پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ اگرچہ وہ معمولاً اپنے اصولوں کو نہیں توڑتا ہے لیکن جہاں اصول و ضوابط کی پابندی سے کسی اعلیٰ تر مقصد کو نقصان پہنچ رہا ہو وہ ان اصولوں کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے۔ بہرحال اس کا نفس قابو یافتہ ہے اور یہی اسے اس کے ماحول اور دوسرے انسانوں پر بھی غالب رکھتی ہے، کیونکہ خارج کی تسخیر تسخیرِ نفس ہی کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ یا یوں کہئے کہ تسخیرِ انفس و آفاق لازم و ملزوم ہیں۔ وہی انسان اپنے ارادہ کو خارج پر مؤثر کر سکتا ہے جو پہلے اپنے نفس پر اسے غالب و مؤثر کر چکا ہو۔ جو جماعت کائناتِ خارجی اور اس کی قوتوں پر فتح حاصل کرنا چاہتی ہے اسے ضبط و اطاعت اور آئین شناسی کی درسگاہ میں خود اپنے نفس کو مسخر کرنا پڑتا ہے۔ اسی حقیقت کو علامہ اقبال مرحوم نے اس طرح بیان کیا ہے :۔

هر که تسخیر مه و پرویں کند خویش را زنجیری آئیں کند

ایک اور جگہ اسی نکتہ کو ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :۔

هر که بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پذیر از دیگراں

الغرض شخصیت کی تکمیل کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان خود اپنے ارادہ پر حکمراں ہو اور خارج پر بھی اسے غالب کر سکے۔

خداوند تعالیٰ کی شخصیت ان معنی کر کے سب سے زیادہ مکمل ہے کہ وہ اپنے ارادہ پر پورا اختیار رکھتا ہے اور کائناتِ خارجی بھی اس کے ارادہ کی محکوم ہے۔ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا کسی کی ذات و شخصیت کا نقص و عیب نہیں بلکہ خوبی و کمال ہے۔ بڑے سے بڑے انسان بعض اوقات اپنے نفس کی لگام کو ڈھیلا پاتا ہے اور حالات و مواقع اس کے ارادہ کو بے قابو کر دیتے ہیں لیکن ذاتِ الٰہی کا کمال ایسا بے عیب

ہے کہ وہ اپنے حکیمانہ آئین وضوابط سے سرِ مُو انحراف نہیں کرتا ہے اور اپنے ارادہ پر ایسا کامل اقتدار رکھتا ہے کہ جب اور جس طرف چاہتا ہے اسے موڑ دیتا ہے۔ کائناتِ خارجی بھی اس کے حکم کی بالکل اسی طرح تابع و محکوم ہے جس طرح اس کا ارادہ اس کے اصول وضوابط کا یہ دوگونہ اقتدار بالکل مکمل ہے۔ اس میں کوئی نقص نہیں اس میں کہیں خلا نہیں۔ یہ رخنہ سے پاک ہے اور کمزوری سے غیر ملوث۔ غور کرو کہ اگر خدا کا حکم کائناتِ خلقت اور زمین و آسمان کے گوشہ گوشہ میں جاری اور نافذ نہ ہوتا اور اس کی مشیئت کے بغیر ایک تنکا بھی اپنی جگہ سے ہل سکتا۔ تو اس کی شخصیت کیسی ناقص اور اس کا اقتدار کتنا کمزور ہوتا جس ہستی کا ارادہ خارج میں کمزوری اور نقص و عیب سے ملوث ہو، جس کی مشیت اور مرضی خود اس کی سلطنت اور اس کی پیدا کی ہوئی کائنات میں نافذ و مقتدر نہ ہو وہ خود اپنے ارادہ کو کس طرح آئین وضوابط کا پابند بنا سکتا ہے؛ بالکل اسی طرح اگر اس کی حکمت خود اس کی اپنی مشیت پر حکمرانی نہ کر سکے اگر اس کا ارادہ بے لگام ہو۔

اور اس کے قانون حکمت سے
باغی ہو تو ایسا خدا اپنی بنائی ہوئی مخلوق اور اپنی پیدا کی ہوئی کائنات پر اقتدار و تسلط کی کاملیت کو کس طرح محفوظ رکھ سکتا ہے۔

پھر چونکہ زمین پر خدا کے خلیفہ اور نائب کی حیثیت سے انسان کا کمال مطلوب یہ ہے کہ وہ ذات الٰہی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ قرب و مشابہت پیدا کرے اس لئے اسے بھی اس دوگونہ اقتدار کا حامل ہونا چاہئے یعنی ایک طرف تو اسے اپنے حدودِ خلافت میں ان سب چیزوں اور قوتوں کو اپنا زیر فرمان بنانا چاہئے جن پر اسے اختیارات دیئے گئے ہیں اور دوسری طرف اسے اپنے ارادہ کو اپنے نفس و خواہشات پر حکمران بنانا چاہئے تاکہ وہ بے قیدی اور بے عنانی سے آلودہ نہ ہونے پائے۔ اگر انسان عالم خارجی سے عاجز ہو کر اس کے سامنے سر جھکانے پر آمادہ ہو گیا تو اس کی شخصیت کھوکھلی اور اس کی خلافت جھوٹی ہے۔ غیر اللہ کے سامنے سر جھکانا انسان کے لئے موت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے شرک و بت پرستی کو جڑ سے مٹانے کی کوشش کی۔ کیونکہ انسان خارج اور اس کی قوتوں سے مرعوب اسی وقت ہوتا ہے جب وہ انہیں اپنی ذات سے بالاتر اور خدائی صفات سے متصف تصور کرنے لگتا ہے۔ جب تک انسان کائنات خارجی اور

اس کی طاقتوں کو اپنے بالاتر فہم و ارادہ سے مسخر نہ کرے اور آسمان و زمین کی تمام قوتوں پر اپنی عظمت و فرمانروائی کا نقش نہ قائم کر دے اس وقت تک وہ فرائض نیابت و خلافت کا نااہل رہے گا۔ دوسری طرف اگر اس نے اپنے نفس کو بے لگام اور ارادے کو بے قید چھوڑ دیا اور آئین و ضوابط کی پابندی سے غفلت برت کر اپنے نفس سرکش کو فتح نہ کر سکا تو وہ نیابت الٰہی کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

یہ تسخیرِ نفس و آفاق اسلامی زندگی کا اصل اصول ہے اور یہی اسلام اور کفر کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ کفر بے قیدی اور بے راہ روی ہے۔ وہ ایک ایسی زندگی ہے جس میں افراد اور جماعتوں کے ارادوں پر کوئی بالاتر ضابطۂ حیات اور اعلیٰ تر آئین زندگی حکمراں نہیں ہوتا ہے۔ کفار کا ارادہ بے قید اور ان کا نفس بے لگام ہوتا ہے۔ وہ انسان سے بالاتر کسی اور اقتدار کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں ہوتے کبھی تو وہ عجز و درماندگی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور بے جان اشیاء تک کے سامنے سر جھکا دیتے ہیں اور کبھی وہ غرور اور فرعونیت کے نشہ میں اس قدر سرشار ہوتے ہیں کہ انسان سے بالاتر اور کسی قوت کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اپنے ہی جیسے انسانوں[1] کی غلامی اور چاکری انہیں گوارا ہے لیکن قانونِ الٰہی کی اطاعت سے انہیں بیر ہے۔ اس کے برخلاف اسلام ضبط و اطاعت (Discipline and obedience) کی زندگی چاہتا ہے ایسا ضبط اور ایسی اطاعت جو کسی انسان یا انسانوں کی کسی جماعت کے ارادوں اور خواہشات پر نہیں بلکہ قانونِ خداوندی اور رضائے الٰہی پر مبنی ہو۔ ایسے ہی ضبط اور آئین شناسی سے انسان اپنے ارادہ پر قابو حاصل کر سکتا ہے اور نفس و خواہشات کی غلامی سے نجات پا سکتا ہے۔ یہی تسخیرِ نفس ہے۔ دوسری طرف وہ تسخیرِ فطرت کا بھی مطالبہ کرتا ہے اور اس غرض سے ہمیں غیر اللہ کے سامنے سر جھکانے یا انہیں اپنا حاجت روا تصور کرنے سے روکتا ہے خواہ وہ انسان ہو یا کائناتِ فطرت کی بے جان اشیاء۔

---

[1] اس کی مثالیں دیکھنا ہو تو یورپ کی موجودہ سیاست اور اجتماعی زندگی پر غور کیجئے۔ ایک زمانہ تک جمہوری حکومتوں کے تحت سرمایہ دار، زمیندار اور امراء عوام الناس کو جدھر چاہتے ہانکتے تھے۔ اور قانون اخلاق اور معاشرت غرضیکہ اجتماعی زندگی کے سارے اصول و ضوابط انہیں لوگوں کی اغراض و آراء سے بنتے اور بگڑتے تھے۔ اب ڈکٹیٹروں کا زمانہ ہے اور اخلاق، مذہب، معاشرت اور قانون سب کے سب ڈکٹیٹروں کی خواہشات و تخیلات سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔ یورپ میں آج جس طرح ڈکٹیٹروں کی پوجا کی جا رہی ہے ہندوستان و عرب کے مشرکین نے بتوں کو بھی کبھی اس طرح نہ پوجا ہوگا۔

اس طرح تسخیرِ فطرت اور تسخیرِ نفس سے مسلمان اپنی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے۔ اور تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللہِ کے اصول پر عامل ہو کر ذاتِ الٰہی سے قربت و اتصال پیدا کرتا ہے۔

لیکن تسخیرِ فطرت اور تسخیرِ نفس تن تنہا کسی ایک انسان کا کام نہیں ہے۔ یہ غیر ممکن ہے کہ ایک اکیلا انسان خواہ وہ کتنی ہی اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کا مالک ہو ان موانع و مشکلات پر قابو پا سکے جو فطرت اور اس کی لاتعداد قوتوں کو مسخر کرنے میں پیش آتی ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی ایک شخص بلا شرکتِ غیرے ان اصول و ضوابط اور اس آئینِ حیات کی پابندی کر سکے جس کا مقصد انسان کی تکمیلِ ذات ہے۔ اس مقصد کے لئے اجتماعی زندگی کا قیام اور انسانوں کا ایک مربوط جماعت کی شکل میں زندگی بسر کرنا ضروری ہے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک ایک مرکزی طاقت نہ پیدا ہو جائے جس کے سامنے جملہ افرادِ جماعت سرِ اطاعت نہ خم کر دیں۔ اس طاقت کے وجود میں آنے سے افراد کے بے قید ارادوں پر مملکت کا قانونی دباؤ عمل کرنے لگتا ہے اور اس طرح کچھ اس دباؤ کے سبب سے اور کچھ اُن فطری ضروریات کے تقاضہ سے جن کے لئے ایک انسان دوسرے کی امداد و اعانت کا محتاج رہتا ہے باہمی تعاون اور اشتراکِ عمل کی ابتدا ہوتی ہے جس کو تقویت دینے میں مملکت اپنی پوری طاقت اور سارے وسائل سے کام لیتی ہے۔ مملکت کا قانونی نظام انسان کو ارادہ کی بے قیدی اور خواہشات و جذبات کی بے راہ روی سے باز رکھتا ہے لیکن یہ قانونی نظام انسانی اعمال کے تمام گوشوں پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ افراد کی زندگی کا ایک بڑا حصہ ہمیشہ قانون کی گرفت سے آزاد رہتا ہے۔ انفرادی زندگی کے اس شعبہ پر معاشرہ کا اخلاقی نظام حکمران ہوتا ہے جس کا تعلق زیادہ تر انفرادی خانگی اور معاشرتی زندگی سے ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام رسم و رواج اور معاشرہ کی رائے عامہ سے تشکیل پاتا ہے۔ اور اکثر اوقات افرادِ مملکت پر اس کا شکنجہ قانونی نظام سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔ قانون کی زد سے بچ نکلنا آسان ہے لیکن معاشرہ کے دباؤ، رسم و رواج کی بندشوں اور مروجہ اخلاقی اقدار (Values) کی گرفت سے بچاؤ بہت مشکل ہے۔ معاشرہ کا ظلم اکثر مملکت اور قانون کے ظلم سے کہیں زیادہ شدید اور احاطہ کن ہوتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ انسانی زندگی کے اس حصّہ کو جہاں تک قانون کی پہنچ نہیں ہو سکتی ہے کسی اخلاقی ضابطہ کا تابع کر دیا جائے اور معاشرتی زندگی کے رجحانات کو اس اخلاقی نظام کے ذریعہ سے بے قیدی

اور بے عنانی سے محفوظ رکھا جاسکے۔ ورنہ قانونی نظام ارادہ کی تربیت اور اخلاقی نظم وضبط پیدا کرنے میں ناکام رہے گا کیونکہ انسان کے بیشتر اعمال وافعال تک قانون کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا ہے۔ یہ اخلاقی نظام بھی اپنے موثر وجود کے لئے مملکت کی سرپرستی اور اعانت کا محتاج ہے کیونکہ مملکت ہی اجتماعی نظم کی ضامن ہے جس کے بغیر کوئی نظام اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتا ہے اور مملکت ہی وہ ترغیبات وترہیبات فراہم کرتی ہے جس سے مروجہ اخلاقی اقدار اور سماجی اصولوں کی حفاظت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ مملکت کا وجود انسان کی اخلاقی زندگی کے لئے بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ وہ اس کی مادی فلاح کا ضامن ہے تکمیل ذات اور تسخیر فطرت دونوں کے لئے اس کا وجود وقیام ضروری ہے۔ ایک طرف تو وہ اجتماعی نظم قائم کرکے باہمی خونریزی اور فتنہ وفساد کا سدباب کرتی ہے اور اس طرح اجتماعی امن وسکون عطا کرکے انسان کی فطری قوتوں اور وہبی صلاحیتوں کے نشوونما ارتقا کے لئے ضروری ماحول تیار کرتی ہے جس کے بغیر یہ صلاحیتیں قوت سے فعل میں نہیں آسکتیں اور تسخیر فطرت کا کام انجام پذیر نہیں ہوسکتا۔ دوسری طرف وہ اپنے قانونی نظام سے افراد کے ارادوں کی تربیت کرتی ہے اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار کو بارآور ہونے کا موقع دیتی ہے۔ پھر مملکت کا قانونی نظام اور معاشرہ کا اخلاقی نظام دونوں مل کر افراد میں وہ اخلاقی ضبط پیدا کر دیتے ہیں جو انسانی شخصیت کی تکمیل کے لئے ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مملکت کے قانونی نظام اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار کا (Moral Values) ماخذ کیا ہے۔ اس کے جواب میں وہ مشہور نظریہ پیش کیا جاتا ہے جسے عرف عام میں معاہدہ عمرانی Social Contact کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کو لاک ہابس اور روسو نے تین مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔

ہابس (Hobbies) کا خیال یہ ہے کہ مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالت فطری (The State of Nature) میں زندگی بسر کر رہا تھا تو اس کی یہ زندگی اس درجہ غیر محفوظ انتشار انگیز اور وحشت افزا تھی کہ امن وعافیت کے قیام کے لئے وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اپنی آزادی اور اپنے بے قید اختیارات کو ایک فرمانروا (Sovereign) کے سپرد کر دے اور اس کی غیر مشروط اطاعت بجا لائے۔ اس کے خیال میں مملکتی زندگی کا قیام ایک معاہدہ کے ذریعہ سے عمل میں آیا جو افراد کے مابین آپس میں طے پایا

تھا اور جس میں ہر فرد نے دوسرے سے عہد کیا تھا کہ وہ اپنی آزادیوں سے دست بردار ہوتا ہے اور فرمانروا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کی ضرورت تسلیم کرتا ہے۔ ہابس کے نزدیک خود فرمانروا اس معاہدہ کا فریق نہ تھا یعنی اس کی ذات پر کوئی قید یا شرط نہیں عائد کی گئی تھی۔ اس کی فرمانروائی غیر محدود اور اطاعت غیر مشروط تھی۔

تھوڑے سے فرق کے ساتھ لاک (Locke) نے بھی یہی نظریہ پیش کیا البتہ اس نے اس بات پر زور دیا کہ یہ معاہدہ صرف افراد کے مابین ہی نہیں بلکہ افراد اور فرمانروا کے درمیان بھی طے پایا تھا۔ یعنی فرمانروا (Sovereign) اس معاہدہ کا ایک فریق تھا اور اس کی اطاعت و فرمانروائی غیر مشروط نہ تھی۔ بلکہ اس شرط پر مبنی تھی کہ وہ امن قائم رکھے گا۔ اور انصاف سے حکومت کرے گا۔

روسو (Rosseau) نے معاہدہ عمرانی کے نظریہ کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے۔ اپنی کتاب "معاہدۂ عمرانی" کے آغاز میں روسو لکھتا ہے "انسان آزاد پیدا ہوا تھا لیکن وہ اب ہر جگہ پابند ہے" اس سے ظاہر ہے کہ روسو موجودہ تمدنی اور مملکتی زندگی کو ایک غیر فطری حالت تصور کرتا ہے جو انسان کی حقیقی آزادی کے منافی ہے۔ روسو کے نزدیک مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے جب انسان حالت فطری (The State of Nature) میں تھا تو اس کی یہ زندگی امن و عافیت اور آزادی کی ایک بہشت تھی۔ روسو نے حالتِ فطری کو انسان کی نصب العینی حالت (Ideal State) قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان نے یہ حالت چھوڑ کر مملکتی زندگی اس لئے نہیں اختیار کی کہ وہ امن و عافیت اور مسرت سے محروم تھا۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی۔ کہ انسان اپنی فطری کمزوریوں کے باعث اس پُرمسرت اور با امن زندگی کو دیر تک قائم نہ رکھ سکا اور مملکت کے قیام پر مجبور ہوا۔ روسو کے نزدیک معاہدۂ عمرانی افراد کے مابین طے پایا تھا جس کے ذریعہ سے سب نے اپنی آزادیوں کو ارادۂ عامہ (General Will) کا تابع قرار دیا۔ اس کے نظریہ کی مدد سے فرمانروا خواہ وہ ایک فرد ہو یا افراد کا کوئی مجموعہ ارادۂ عامہ کا مظہر ہوتا ہے یعنی اس کی رائے اور مرضی افراد کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ روسو جمہوریت کا حامی تھا اور اس کا خیال تھا کہ کامل جمہوریت صرف شہری مملکتوں (City States) میں قائم ہو سکتی ہے کیونکہ ارادۂ عامہ کا تعین قطعی طور سے صرف ایسی ہی ریاست یا مملکت میں ممکن ہے جس میں آبادی کے تمام افراد معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنی رائے (Vote)

دے سکیں۔

مختصر یہ کہ لاک اور ہابس کے نظریہ کی رو سے قانون اور اخلاق فرمانروا (Sovereign) کی مرضی سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ روسو ان کا ماخذ انسان کے اجتماعی ارادہ یا ارادۂ عامہ (General Will) کو قرار دیتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی کا نظریہ فی نفسہٖ صحیح ہو یا غلط لیکن اس کا بنیادی تخیل ضرور صحیح ہے یعنی یہ کہ مملکتی زندگی افراد کی عام رضامندی اور ایک مرکزی اقتدار کی اطاعت پر مبنی ہے، خواہ یہ رضامندی اور اطاعت افراد کے آزاد ارادہ سے وجود میں آئے یا بجبر ان پر مسلط کی گئی ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو کوئی سوسائٹی تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتی۔ اولاً یہ کہ مملکت پر ایک فردِ واحد کا ارادہ عمل کر رہا ہو اور مملکت کا قانونی نظام نیز اس کے مختلف انتظامی اعضاء اسی کی مرکزی شخصیت پر حرکت کرتے ہوں۔ دوئم یہ کہ مملکت پر ایک فردِ واحد کا نہیں بلکہ ایک مختصر سی جماعت کا قبضہ ہو خواہ وہ کوئی قبیلہ ہو، خاندان ہو، یا سوسائٹی کا کوئی خاص طبقہ اور قانون و اخلاق عبارت ہو اس خاص طبقہ یا جماعت کے تصورات و افکار اور اس کے ارادہ و عمل سے۔ سوئم یہ کہ مملکت جمہور کی مرضی اور خواہشات کی پابند ہو اور قانون انہیں کے اجتماعی ارادہ یا ارادۂ عامہ کو مجسم (Embody) کرتا ہو۔ انسان کی حالتِ فطری کا اختتام اور مملکتی زندگی کا آغاز ان تینوں حالتوں میں سے ایک سے ضرور وابستہ رہا ہوگا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا قانونی اور اخلاقی نظام جو کسی ایک فرد کے فکر و ارادہ کا آئینہ دار ہو، یا کسی مختصر جماعت یا طبقہ کی خواہشات و تصورات کا مظہر ہو، یا ان دونوں صورتوں کے علاوہ جمہور کی رائے عامہ اور ان کے اجتماعی ارادہ سے صورت پذیر ہو، ان مقاصد کی تکمیل کس طرح کر سکتا ہے جو مملکتی زندگی کے قیام میں مضمر ہیں؟ کیا ایسا قانون یا ضابطۂ اخلاق افراد کے ارادوں کی تربیت کر سکتا ہے۔ اور ان میں وہ اخلاقی نظم و ضبط پیدا کر سکتا ہے جو تسخیرِ نفس یا تکمیلِ ذات کے لوازم میں سے ہے؟ مملکتی زندگی جب وجود میں آئی اس وقت اگر مملکت کا قانون کسی فردِ واحد کی مرضی اور ارادہ سے عبارت تھا تو وہ اس اعتبار سے ناقص اور اس لئے ناکام تھا کہ وہ ایک بے قید ارادہ اور ناتربیت یافتہ اخلاقی شعور کی پیداوار تھا۔ ایک مطلق العنان فرمانروا کی مرضی ہی اس کا اور اس کی سلطنت کا قانون ہوتی ہے۔ اور ایسے فرمانروا کی

مرضی اخلاقی یا آئینی پابندیوں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اگر حالت فطری کے اختتام پر فرمانروائی کی باگ ایک ایسے فرد کے ہاتھ میں آئی تھی جو جماعت کا منتخب کردہ نہ تھا بلکہ محض اپنی طاقت وقوت کی وجہ سے فرمانروا بن بیٹھا تھا تو ایسا فرد نہ تو جماعت کے اعلیٰ ترین اخلاقی اوصاف کا مظہر تھا اور نہ اس کا بنایا ہوا قانون افراد کی صحیح اخلاقی تربیت کرسکتا تھا۔ اگر یہی مان لیا جائے کہ جماعت نے اسے صحیح اصولوں کے مطابق منتخب کیا تھا جو بہت مشکل اور بعید از قیاس ہے، اور وہ جماعت کا بہترین فرد تھا تب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسی جماعت کا فرد جو اس سے پہلے حالتِ فطری میں تھی یعنی جس نے اس سے قبل کبھی کسی قانونی نظام یا اخلاقی ضابطہ کے ماتحت زندگی بسر نہ کی تھی جس کا ارادہ ناتربیت یافتہ اور جس کا اجتماعی مزاج ضابطہ شناسی اور اصول پسندی سے ناآشنا تھا، کیونکر اپنی ذات میں ان تمام اوصاف کو جمع کرسکتا ہے جو ایک اعلیٰ درجہ کے مقنن (Lawyer) کے لئے ضروری ہیں، بالخصوص جبکہ اس کا ماحول ان صفات کی نشوونما کے لئے قطعاً ناسازگار تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ سوسائٹی کی حالتِ فطری میں افراد کے ارادے بے قید اور ان کے جذبات وخواہشات بے عنان ہوتے ہیں۔ نہ ان پر کسی قانون اور ضابطہ کا دباؤ ہوتا ہے جس سے ان میں ضبطِ نفس پیدا ہو اور نہ خود ان کے نفس کا کوئی قانون متشکل ہوتا ہے جس کی وجہ سے بغیر کسی خارجی دباؤ کے وہ اپنے جذبات وہیجانات پر قابو پالیں۔ جس سوسائٹی کے بہترین افراد اپنے ارادوں اور خواہشات میں بے عنان ہوں ان کا فرمانروا اگر اپنی جماعت کا سب سے بہتر فرد بھی ہو تب بھی اس کے ارادہ اور فکر سے جو قانون پیدا ہوگا۔ وہ انتہائی ناقص اور افرادِ جماعت کی اخلاقی تربیت کے لئے بے سود ہوگا۔ یہی بات اس قانون پر بھی صادق آتی ہے جسے ایسی سوسائٹی کے چند افراد نے یا جملہ افراد نے مل کر ترتیب دیا ہو۔ مملکت کے وجود میں آنے سے پہلے افراد اپنے ارادوں میں اتنے ہی بے قید اور اپنی خواہشات میں اسی قدر بے لگام تو تھے کہ اس بے قیدی اور بے عنانی کی روک تھام ہی کے لئے مملکت کا قیام ناگزیر پایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ مملکت کے وجود میں آتے ہی ان لوگوں میں کوئی ایسا بنیادی تغیر یا انقلاب نہیں ہوسکتا تھا کہ اپنی زندگی اور عمل کے لئے صحیح اصول ترتیب دے سکتے اور ایک ایسا قانونی نظام مدون کرتے جو ان کی بے قید خواہشات اور ان کے بے لگام ارادوں کو ضبط میں لے آتے۔ اس کی مثال تو بالکل ایسی ہے جیسے بچوں کی ایک جماعت اپنے ارادوں کی تربیت اور اپنی شخصیت کی تکمیل کی غرض سے

اپنے میں سے ایک بچہ کو حکمراں تسلیم کرلے اور اس بچہ کے بنائے ہوئے قانون پر عمل کرنا شروع کر دے یا خود آپس کے مشورہ اور اتفاق سے یہ بچے اپنی زندگی کی اصلاح کے لئے ایک قانونی نظام تیار کریں۔ حالت فطری میں انسان اپنی بے ترتیبی، بے آئینی اور جذبات و خواہشات کی غلامی میں بچوں سے کسی طرح کم نہ تھا جس طرح بچوں میں سے کوئی ایک یا سب ملکر کوئی قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ اپنی تکمیل ذات اور ارتقائے شخصیت کے لئے نہیں بنا سکتے بلکہ اپنی صحیح رہنمائی کے لئے ان لوگوں کے احکام و ہدایات اور مشورہ کے محتاج ہوتے ہیں جن کا شعور ان سے زیادہ ترقی یافتہ اور جن کی شخصیت اُن سے زیادہ مکمل ہو، اسی طرح انسان کی حالت فطری اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے قانون مملکت اور آئینِ حیات کو تسلیم کرے جس کا ماخذ انسان سے بالاتر اور ماوراء کوئی اور قوت ہو۔ کیونکہ حالتِ فطری ایک ایسی حالت ہے جس میں ارادہ کی تربیت آئین شناسی اور اصول پسندی غرض کہ ہر قسم کی اخلاقی صفات کی پیدائش اور نشوونما کے لئے حالات نہ صرف ناسازگار ہوتے ہیں بلکہ ان صفات کی تخلیق و پیدائش کا سرے سے امکان ہی نہیں ہوتا ہے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جس سوسائٹی کی بنیاد الہامی ہدایات و الہامی قوانین پر نہ استوار ہو اس کے افراد صحیح اخلاقی تربیت سے محروم رہیں گے، نیز اس کا اخلاقی اور قانونی نظام وہ ماحول نہ پیدا کر سکے گا جو افراد کی تکمیلِ ذات اور تسخیرِ نفس کے لئے ضروری ہے جس طرح ایک بچہ کا نا تربیت یافتہ ارادہ خام شعور اور بے قید ارتقائے ذات اور تکمیلِ شخصیت کے لئے ان لوگوں کی ہدایت و تربیت کا محتاج ہے جو شخصیت کے اعلیٰ تر مدارج پر فائز ہوں اور جن میں عقل کی پختگی اور نفس و ارادہ کی تربیت بدرجۂ اتم موجود ہو، جس طرح ایک مریض[1] کی صحتیابی کسی تجربہ کار ڈاکٹر کے علاج اور اس کے مشورہ و ہدایات کی تعمیل پر موقوف ہے، اسی طرح سوسائٹی اپنے

---

[1] مریض اگر خود ڈاکٹر یا طبیب ہو تب بھی وہ دوسرے اطباء اور ڈاکٹروں کی اعانت سے مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرض کا سب سے پہلا اثر انسان کے ذہن و دماغ پر پڑتا ہے۔ بہتر سے بہتر طبیب کا دماغ حالتِ مرض میں صحیح طور سے کام نہیں کرتا لیکن یورپ کے بیماروں کو اصرار ہے کہ وہ اپنا علاج خود کریں گے حالانکہ بارہا وہ اپنی ناکامیوں کا تلخ تجربہ اٹھا چکے ہیں، اور پیہم تجربات کے باوجود ان کا مرض روز بروز شدت پکڑتا جا رہا ہے پھر ان لوگوں کی عقل کو کیا کہا جائے جو اس جاں بلب مریض سے اپنی بیماریوں کا علاج چاہتے ہیں اور اس کے نسخوں میں اپنے لئے شفا تلاش کرتے ہیں۔

امراض ونقائص اور اپنے افراد کے بے قید جذبات وخواہشات پر قابو پانے کے لئے ایک ایسے ضابطۂ اخلاق اور نظام قانون کی طالب ہے جو انسان سے ماوراء اور مافوق کسی بالاتر ہستی کے ارادے سے وجود پذیر ہو۔ کیونکہ قانون مقنن کی شخصیت کا عکس ہوتا ہے۔ اگر مقنن کی شخصیت ناقص اور اس کا نفس وارادہ بے ترتیب ہے تو قانون بھی مطلوبہ نتائج پیدا کرنے میں ناکام رہے گا۔

گذشتہ بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان نے حالت فطری سے جب باہر قدم نکالا اور مملکت کا قیام عمل میں آیا تو جس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ پر مملکتی زندگی کی اساس استوار کی گئی وہ اصلاً ناقص اور اپنے اثرات میں ضرر رساں تھا۔ پھر چونکہ انسانی معاشرہ نے انہیں ناقص نظامات کی بنیاد پر اپنے گذشتہ اور موجودہ اداروں کی تخلیق کی ہے اس لئے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ نوع انسانی کا پورا اخلاقی اور معاشرتی ارتقاء غلط اصولوں پر ہوا ہے کیونکہ بچہ کی مثال پیش نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس بچہ کی ابتدائی تربیت غلط اصولوں پر ہوئی ہو۔ اور اصلاح وتبدیلی کے پورے سلسلہ میں انہیں غلط اصولوں کو پیش نظر رکھا گیا ہو وہ تربیت نفس اور تکمیل شخصیت کی منزل سے ہمیشہ دور رہے گا۔ چونکہ انسانی معاشرہ ایک عمل ارتقاء کی پیداوار ہے جس میں ہر آنے والا دور سابقہ ادوار سے متعین ہوتا ہے اور سابقہ ادوار سے اقدار وتنظامات ہی وہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جن پر معاشرہ اپنے اداروں کی تعمیر کرتا ہے۔ اس لئے ارتقاء کا یہ پورا سلسلہ اور یہ ساری تعمیر ایک بنیادی انقلاب کی محتاج اور ایک ہمہ گیر اصلاح کی متقاضی ہے۔ اس کی بنیاد ہی ابتداءً غلط تھی اور جب تک یہ تعمیر اس بنیاد پر قائم ہے اس وقت تک اس کی اصلاح غیر ممکن ہے۔

خشتِ اول چوں نہد معمار کج تا ثریا می رود دیوار کج

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ معاہدۂ عمرانی کا نظریہ تاریخی حیثیت سے غلط ہونے کے باوجود ایک مستقل صداقت کا حامل ہے اور وہ صداقت یہ ہے کہ کوئی سوسائٹی فرمانروا اور جمہور حاکم ومحکوم کے تعلقات سے خالی نہیں ہو سکتی۔ اور یہ تعلقات اگر ارادۃً کسی معاہدہ پر مبنی نہ بھی ہوں تو کم از کم عام رضامندی پر ضرور مبنی ہوتے ہیں خواہ یہ رضامندی ابتداءً جبر وقوت ہی سے حاصل کی گئی ہو۔ اس کے علاوہ ہر مملکت کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ یا تو کسی ایک فرد کے شخصی افکار ومیلانات کا مظہر ہوتا ہے، یا وہ افراد کی کسی خاص جماعت یا طبقہ کے خیالات اور ارادوں سے

وجود پذیر ہوتا ہے، یا اس میں کم و بیش عامۃ الناس اور جمہور کا ارادہ عامہ مضمر ہوتا ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں جو قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ وجود میں آتا ہے وہ انتہائی ناقص اور مقصد پیش نظر کے لئے بے سود ہوتا ہے۔

معاہدہ عمرانی کی کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن جہاں تک اسلامی مملکت اور اسلامی معاشرہ کے قیام و وجود کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس معاشرہ کا قیام ایک ایسے عمل (Process) کا نتیجہ ہے جس کی موزوں تعبیر صرف معاہدہ یا میثاق ہی کے لفظ سے کی جا سکتی ہے۔ غور کیجئے کہ ایک فرد اسلامی معاشرہ کا رکن کیونکر بنتا ہے۔ قبل اس کے کہ کوئی شخص اسلامی معاشرہ میں داخل ہو اسے خدا کی وحدانیت اور رسالت محمدی کا اقرار کرنا پڑتا ہے، اسی کے ساتھ وہ اس اقرار کے لازمی نتائج کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ لفظ اسلام خود اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اسلامی معاشرہ میں شرکت کرنا اپنے نفس کے جملہ حقوق سے دست بردار ہونا ہے الا یہ کہ وہ حقوق یا ان میں سے بعض قانون الٰہی کے ذریعہ پھر واپس دے دیئے جائیں کیونکہ اسلام کے لفظی معنی ہیں اپنے تئیں کسی کے حوالہ کر دینا اور اس کی پوری پوری اطاعت بجالانا (Submission and Obedience) ایک شخص جب مسلمان ہوتا ہے تو وہ اس بات کا وعدہ کرتا ہے کہ اس کا ارادہ اس کی عقل اور اس کے جذبات و خواہشات قانون الٰہی اور احکام خداوندی کی اطاعت میں حائل نہ ہو سکیں گے اور خدا کے حکم کے مقابلہ میں وہ ان سب کی قربانی دینے پر آمادہ رہے گا۔ اس اطاعت و سپردگی کے معاوضہ میں اسے رضائے الٰہی اور تقرب خداوندی کی بشارت دی جاتی ہے۔ اس پورے معاملہ کو قرآن حکیم نے انتہائی بلاغت کے ساتھ چند لفظوں میں بیان کر دیا ہے، چنانچہ فرماتا ہے اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ (یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی جانوں اور ان کے اموال کو خرید لیا ہے اور اس کے معاوضہ میں ان کے لئے جنت ہے)، ایک شخص جب کوئی شے بیچ دیتا ہے تو وہ اپنے تمام مالکانہ حقوق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اور یہ حقوق اس شخص کو حاصل ہو جاتے ہیں جس نے اسے خریدا ہے بالکل اسی طرح وہ شخص جو اسلامی معاشرہ کا رکن ہونا چاہتا ہے اپنے نفس و مال کے جملہ حقوق سے دست بردار ہو کر خداوند تعالیٰ کی کامل اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ یہ بالکل وہی معاملت ہے جو ہابس کے پیش کردہ معاہدہ عمرانی (Social Contact

میں افراد اور فرمانروا (Sovereign) کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں فرمانروا کوئی انسان نہیں خداوند تعالیٰ کی ذات ہے۔ ہابس بھی فرمانروا کی اطاعت کو غیر مشروط قرار دیتا ہے۔ اور اسلام بھی خدا کی کامل اور غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی معاشرہ کا قیام ایک عہد و میثاق کے ذریعہ عمل میں آیا ہے۔ یہ محض تخیل آرائی نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کا ثبوت قرآن حکیم سے ملتا ہے۔ کلام مجید میں اکثر جگہ اس میثاق کا ذکر آتا ہے جو خداوند تعالیٰ قوموں اور جماعتوں سے لیتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہماری نظر اس میثاق پر پڑتی ہے جو قرآن کی رو سے ذات الٰہی اور بنی اسرائیل کے درمیان واقع ہوا تھا چنانچہ متعدد آیتوں میں بنی اسرائیل کو اس میثاق کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ۔ (اور جب ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا کہ وہ خدا کے سوا اور کسی کو نہ پوجیں گے۔ والدین کے ساتھ، رشتہ داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ نیکی کریں گے لوگوں سے اچھی بات کہیں گے، نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَکُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَکُمُ الطُّوْرَ۔ (اور جب ہم نے تم سے میثاق لیا اور طور کو تمہارے اوپر بلند کیا) وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیْبًا (ہم نے بنی اسرائیل سے میثاق لیا اور ان میں بارہ سردار بھیجے) اسی طرح نصاریٰ کے ساتھ میثاق کے تذکرے سے بھی قرآن کے صفحات خالی نہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰٓی اَخَذْنَا مِیْثَاقَهُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُکِّرُوْا بِهٖ (اور ان لوگوں سے بھی ہم نے میثاق لیا تھا جو اپنے تئیں نصاریٰ کہتے ہیں۔ پھر وہ بھول گئے اس نصیحت سے فائدہ اٹھانا) اسی طرح قرآن نے اس عہد و میثاق کا تذکرہ بھی کیا ہے جو مسلمانوں سے لیا گیا تھا چنانچہ مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا گیا ہے۔ وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَمِیْثَاقَهُ الَّذِیْ وَاثَقَکُمْ بِهٖٓ اِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللّٰهَ (مسلمانو! خدا کی نعمتوں کو یاد کرو اور اس میثاق کو جو تم سے لیا گیا تھا جب تم نے کہا کہ سنا ہم نے اور اطاعت کی ہم نے) ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دنیا کی امامت و رہبری کے لئے ہمیشہ خاص خاص قوموں سے عہد و پیمان لیا ہے کہ وہ اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ سے کبھی منحرف نہ ہوں گی جو خدا نے اپنے

رسولوں کے ذریعہ سے ان تک پہنچایا ہے۔ اور جب تک وہ اس میثاق پر قائم رہیں گی دنیا اور آخرت کی نعمتوں سے سرفراز ہونگی یہی عہد و پیمان بنی اسرائیل سے ہوا تھا اور اسی میثاق کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ مسلمانوں سے پہلے جتنے میثاق لئے گئے تھے وہ کسی خاص نسل، قوم یا خطۂ ارض سے متعلق تھے اور صرف اسی حد تک محدود تھے۔ اس کے برخلاف مسلمانوں سے جو میثاق لیا گیا اس کا دروازہ اس وقت بھی ہر اس فرد یا قوم پر کھلا ہوا تھا اور آج بھی کھلا ہے جو اس کے لازمی نتائج اور مضمرات کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اب کسی نئے میثاق کی ضرورت باقی نہیں ہے۔

تاریخی حیثیت سے دیکھئے تو اسلامی معاشرہ کا قیام اور اسلامی مملکت کی تکوین بھی ایک ایسے ہی عہد و پیمان کے ذریعہ عمل میں آئی تھی۔ پیغمبر اسلام کے ظہور و بعثت کے بعد جو لوگ مکہ میں اسلام لائے وہ اس اسلامی معاشرہ کے اولین ارکان تھے جس نے مکہ کی ابتدائی اور منتشر صورت سے نکل کر مدینہ میں منظم اور مربوط شکل اختیار کی اور جس سے بطور نتیجہ اسلامی مملکت وجود پذیر ہوئی۔ یہ لوگ جو اس طرح مکہ میں اسلام لائے تھے اسلام لانے سے قبل ایک ایسے معاشرہ کے افراد تھے جسے ہم ہابس اور روسو کی اصطلاح میں حالتِ فطری اور اسلامی اصطلاح میں جاہلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ عرب میں نہ اس وقت کوئی سلطنت تھی اور نہ کوئی قانونی ضابطہ تھا جو ان لوگوں کے بے قید ارادوں پر جماعتی ضبط قائم کرتا اور انہیں خواہشات و جذبات کی غلامی سے بچا لیتا۔ اسلام لاتے ہی انہوں نے خدائی قانون اور خدائی حکومت کی اطاعت کا عہد کیا اور اپنے نفس و ارادہ کو بالکلیہ احکام الٰہی کے تابع کر دیا۔ نتیجۃً وہ ان جملہ حقوق سے بھی دست بردار ہو گئے جو عہد جاہلیت میں انہیں حاصل تھے۔ اس طرح وہ معاملت ہوئی جسے قرآن شریف نے اپنے خاص انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے نفوس اور اموال کو ان سے خرید لیا ہے اور اس معاوضہ میں ان کے لئے جنت ہے) مکہ میں یہ اسلامی معاشرہ بہت منتشر صورت میں تھا لیکن مدینہ پہنچ کر اس کے خال و خد نمودار ہونے لگے جیسا جیسا زمانہ گذرتا گیا اس کے لئے ایک قانونی اور اخلاقی ضابطۂ عمل مدون ہوتا گیا۔ اور اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کو نافذ کرنے کے لئے ایک مملکتی نظام وجود پذیر ہوا جس کی حکمرانی خود حضور رسالتمآب کے ہاتھوں

میں تھی۔ لیکن مغربی فلسفیوں کے معاہدہ عمرانی اور اس میثاقِ قرآنی میں ایک نمایاں فرق ہے جسے نظر انداز کرنا اس میثاق کی حقیقت کو باطل کرنا ہوگا۔ یہاں معاہدہ اسلامی معاشرہ کے ارکان اور اس کے حکمران (Ruler) یعنی حضور رسالتمآب کے درمیان نہیں ہوا تھا، یہ معاہدہ تھا فرمانروا (Sovereign) یعنی ذاتِ الٰہی اور اس کے معاشرہ کے ارکان کے مابین۔ حکمران (Ruler) کی حیثیت ایک سفیر یا نمائندہ کی تھی۔ اصل اطاعت خدا کی اطاعت تھی۔ حکمراں (رسول) کی اطاعت اسی حد تک لازم تھی جس حد تک کہ وہ ذاتِ الٰہی کی نمائندگی کر رہا تھا۔ خود اپنی ذاتی حیثیت میں حضور رسالتمآب نے کبھی مسلمانوں سے اطاعت کا مطالبہ نہیں کیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہمیں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جہاں آپ کی یہ دونوں حیثیتیں الگ نمایاں تھیں۔ یہاں صرف ایک واقعہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ غزوۂ بدر کے موقع پر قریش کی فوج چونکہ پہلے سے میدان میں پہنچ چکی تھی اس لئے اس نے مناسب موقعوں پر قبضہ کر لیا۔ بخلاف اس کے مسلمانوں کی طرف کنوآں یا چشمہ تک بھی نہ تھا جہاں وہ پانی پی سکتے۔ حباب بن منذر نے آنحضرت کی خدمت میں عرض کیا کہ جو مقام انتخاب کیا گیا ہے، وحی کی رو سے ہے یا فوجی تدبیر ہے؟ ارشاد ہوا کہ وحی نہیں ہے۔ حباب نے کہا تو بہتر ہے کہ آگے بڑھ کر چشمہ پر قبضہ کر لیا جائے اور آس پاس کے کنوئیں بے کار کر دیئے جائیں۔ چنانچہ اسی مشورہ پر عمل کیا گیا۔

بہر حال چونکہ یہ عہد و میثاق اسلامی معاشرہ کے افراد اور ذاتِ ایزدی کے مابین ہوا تھا۔ اس لئے اس کے مملکتی قوانین و ضوابط اور اخلاقی اصول ارادہ الٰہی سے ماخوذ ہیں۔ حکمراں کی ذات یا افراد کے مجموعی ارادہ کو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کی تشکیل میں کچھ دخل نہ تھا۔ اس لئے اس قانون اور اخلاقی ضابطہ پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو روسو، لاک اور ہابس کی بنائی ہوئی مملکتوں کے قانون پر وارد ہوتا ہے۔ چونکہ روسو، لاک اور ہابس نے مملکت کی تخلیق کے متعلق جو توجیہات کی ہیں ان سے لازم آتا ہے کہ یا تو مملکت کا قانون اس معاشرہ کے کسی ایک فرد کی ذہنی پیداوار ہے یا اس کے افراد کی مجموعی اور متحدہ رائے کا مظہر ہے۔ ان دونوں صورتوں میں جو قانونی نظام متشکل ہوگا وہ حد درجہ ناقص اور پیش نظر مقصد کے لئے بے سود ہوگا، کیونکہ وہ ایسے فرد یا افراد کے ذہن و ارادہ سے وجود میں آیا ہے جنہیں وحشت و جہالت کی زندگی

پھوٹے ہوئے بہت کم وقت گذر رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قانون ان تمام خصوصیات کا حامل ہو گا جو انسان کے عہد فطرت کو اس کی تمدنی زندگی سے ممتاز کرتی ہیں۔ یہی افراد مملکتی زندگی کے قیام سے پہلے اپنے ارادوں اور جذبات و خواہشات میں اس قدر بے قید تھے کہ ان کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کے لئے مملکت کا قیام ضروری متصور ہوا۔ ان لوگوں کا نا تربیت یافتہ ذہن جو قانون مرتب کرے گا ظاہر ہے کہ وہ نہایت ناقص اور سست بنیاد ہو گا۔ اس کے برخلاف اسلامی معاشرہ کا قانون اس معاشرہ کے افراد یا ایک فرد نے نہیں مرتب کیا ہے۔ اس کو مرتب کرنے اور وجود میں لانے والی قوت خود ذاتِ الٰہی ہے جس کی مکمل شخصیت ہر طرح کے نقص سے پاک اور ہر نوع کی خامی سے مبرا ہے۔ پھر چونکہ وہ انسان اور کائنات خارجی دونوں کا خالق ہے اور انسان کی فطرت اور کائنات سے اس کے تعلق کی نوعیت کا صحیح ترین علم بھی رکھتا ہے، لہٰذا اس کا بنایا ہوا قانون اور اس کا وضع کیا ہوا آئین ہر اعتبار سے مکمل ہو گا اور صرف ایسا ہی قانون تکمیلِ ذات اور تسخیرِ انفس و آفاق کے نصب العین تک انسان کی رہنمائی کر سکتا ہے۔

ہابس، لاک اور روسو نے معاہدۂ عمرانی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ ایک اور پہلو سے بھی قرآنی میثاق کے تصور سے مختلف ہے۔ ان تینوں فلسفیوں کے نظریہ کے مطابق مملکت کا فرمانروا (Sovereign) معاہدہ کے ذریعہ وجود میں آتا ہے یعنی معاہدہ سے قبل کسی فرمانروا کا وجود نہ تھا۔ اس کے علاوہ فرمانروا کو فرمانروا بنانے والی قوت افرادِ معاشرہ کی مجموعی رائے ہوتی ہے خواہ یہ فرمانروا ایک فردِ واحد ہو یا افراد کا کوئی خاص مجموعہ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ صحیح نہیں ہے۔ ذاتِ الٰہی جو اسلام کے نظریہ سیاسی میں اصل فرمانروا ہے میثاق سے پہلے بھی موجود تھی، اس کی حکومت و فرمانروائی میثاق کے عدم و وجود سے بے نیاز ہے۔ اس کے برخلاف روسو، لاک اور ہابس کا فرمانروا اپنی فرمانروائی کے لئے عمل معاہدہ کا محتاج ہے اور اسے فرمانروائی کا حق افراد کی متحدہ مرضی اور رائے سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس کی حاکمیت کا اصل سرچشمہ افراد اور معاشرہ کی ذات ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے خدا کی خدائی اور فرمانروائی معاہدہ سے قبل بھی ویسی ہی موثر تھی جیسے کہ اس کے بعد۔ اگر میثاق کا عمل واقع نہ ہوتا تب بھی اس کی سلطنت اور فرمانروائی اور حاکمیت کا حق اس کی ذات سے ماورا اور کسی ذات سے ماخوذ نہیں ہے۔ حکومت و فرمانروائی اس کا

فطری حق ہے جو افرادِ معاشرہ اور جمہور کی مرضی کو اس میں بالکل دخل نہیں ہے۔ اس سے جیسا کہ بعد میں ظاہر ہوگا بڑے دور رس نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

ایک سوال یہاں یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ میثاق کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی اور کیسے محسوس ہوئی؟ ہابس، لاک اور روسو کے نزدیک معاہدہ کی ضرورت افرادِ معاشرہ نے محسوس کی کیونکہ اس کے بغیر زندگی میں امن و آسائش اور ترقی کا کوئی امکان نہ تھا لیکن قرآنی میثاق ایسی کسی ضرورت کا نتیجہ نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ جس وقت بنی اسرائیل اور نصاریٰ سے میثاق لیا گیا تھا اس وقت سوسائٹی کسی مرکزی اقتدار سے خالی نہ تھی اور عہدِ فطری کی طرح انسان ارادوں اور خواہشات میں بالکل بے قید بھی نہ تھا۔ اس میثاق سے پہلے بھی سلطنتیں موجود تھیں۔ چنانچہ بنی اسرائیل فراعنۂ مصر ہی کی حکومت کے زیر سایہ زندگی بسر کر رہے تھے، اس لئے محض امن و اطمینان کی ضرورت میثاق کی محرک نہ تھی۔ قرآن میں جس طرح میثاق کا ذکر آیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میثاق کی طرف پہلا قدم بڑھانے والا خود وجود باری تھا۔ لیکن خدا کی بے نیاز ذات کو اس میثاق کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اگر اس کا مقصد محض انسان کی مادی ترقی اور اطمینان و آسودگی کا حصول تھا تو میثاق کے لئے اقدام افرادِ انسانی کی طرف سے ہوتا اور اس کے لئے ان کی نگاہیں قدرتاً وقت کی بڑی بڑی سلطنتوں اور مقتدر ہستیوں کی طرف اٹھتیں۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں حق بجانب ہیں کہ بنی اسرائیل یا دیگر امم سابقہ سے میثاق لینے اور اس کی طرف اقدام کرنے میں خداوند تعالیٰ کا مقصد یہ نہ تھا کہ دنیوی خوشحالی اور مادی ترقی کے امکانات کو تقویت بہم پہنچائی جائے۔ اس کی اصل غائت یہ تھی کہ دنیا میں اخلاق و روحانیت کے اصولوں کو فروغ دیا جائے اور انسان کو ایک ایسے آئینِ حیات اور ضابطۂ عمل کا پابند بنایا جائے جو اسے تسخیرِ نفس اور تسخیرِ فطرت کے نصب العین سے قریب تر کر سکے۔ یہیں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلامی مملکت کا مقصدِ وجود انسان کی ایسی اخلاقی تربیت اور اس کی شخصیت کا ایسا متوازن ارتقاء ہے جو بالآخر انفس و آفاق کی تسخیر پر منتہی ہو۔ محض مادی ترقی اور اقتصادی فلاح کا حصول اسلامی مملکت کا نصب العین نہیں ہے۔ مادی فلاح اور امن و فارغ البالی کا قیام و حصول اس اخلاقی تربیت کا لازمی نتیجہ ہے جس سے مملکت کا ہر فرد بہرہ ور ہوتا ہے۔ اسلامی مملکت اپنے قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ

سے یہ نتائج خود بخود حاصل کر لیتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جس چیز کو جاہلیت سے تعبیر کیا ہے اس سے صرف وہی حالت مراد نہیں ہے جس میں افراد کا ارادہ بالکل بے قید اور ان کا نفس بالکل آزاد ہو۔ بلکہ اس کا اطلاق اس تمدن و معاشرت اور اس مملکت پر بھی ہوتا ہے جس کے پیش نظر محض مادی ارتقار اور امن و فارغ البالی کا حصول ہو اور جس میں ذاتِ الہٰی سے قریب اور صفاتِ الہٰی سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش انفرادی و اجتماعی اعمال کی محرک نہ ہو۔ اس لحاظ سے موجودہ زمانہ کی متمدن مملکتیں بشمول ان مسلمان حکومتوں کے جو غیر اسلامی اساس پر قائم ہیں ابھی عہدِ فطرت یا دَورِ جاہلیت میں دن گذار رہی ہیں۔

ایک اعتبار سے میثاقِ قرآنی کی نوعیت معاہدۂ عمرانی کے اس تصور سے مشابہ ہے جسے ہابس نے پیش کیا ہے۔ ہابس کے پیش کردہ معاہدۂ عمرانی میں قرآنی میثاق کی طرح افراد معاشرہ اپنے حقوق سے بالکلیہ دست بردار ہو جاتے ہیں اور اپنے ارادوں اور خواہشات کو فرمانروا کی مرضی کا تابع کر دیتے ہیں یعنی ہر حال میں اس کی غیر مشروط اطاعت کا عہد کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جب کوئی شخص دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنے اعمالِ حیات کو پوری طرح فرمانروائے اصلی یعنی ذاتِ الہٰی کی مرضی اور ارادہ کا پابند بنا دیتا ہے اور اس کے احکام کی کامل اطاعت کا اقرار کرتا ہے۔ اس فرمانروا کی مرضی اور اس کا حکم ہی مسلمان کی زندگی اور عمل کا قانون ہے۔ پھر چونکہ اسلامی معاشرہ کے افراد میثاق کے ذریعہ سے جملہ اختیارات و حقوق فرمانروا کے سپرد کر دیتے ہیں اس لئے قانون سازی کا حق منجملہ دیگر حقوق کے فرمانروا کی ذات پر منتقل ہو جاتا ہے حاکمیت و بالادستی کے جملہ لوازم صرف اسی کی ذات میں مرتکز ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں ہابس کے نقطۂ نظر اور اسلامی نقطۂ خیال میں نمایاں فرق ہے۔ ہابس کا فرمانروا عام انسانوں ہی میں سے ایک انسان ہے خواہ وہ اپنی صفات و خصوصیات کے اعتبار سے کتنا ہی بالاتر ہو۔ فرمانروائی کے جملہ اختیارات اس کے سپرد کر دینے سے اس کا بے قید ارادہ تمام قوانین و ضوابط کا مصدر بن جاتا ہے اس طرح سے ایک بڑے مفسدہ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ کیونکہ وہ انسان جسے معاشرتی اور تمدنی زندگی میں قدم رکھے ہوئے ابھی اتنا مختصر زمانہ گذرا ہے یقیناً شخصیت

کے ان تمام صفات سے محروم ہوگا جن کا ارتقا صدیوں کی تمدنی اور سیاسی زندگی کے بعد بھی ناقص رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسی ناقص شخصیت جس قانون کی مصدر ہوگی وہ قانون کس درجہ ناقص ہوگا۔ اس کے برخلاف اسلامی نقطۂ نظر سے فرمانروائی کے جملہ اختیارات صرف ذاتِ الٰہی کو حاصل ہیں جس کی شخصیت ہر اعتبار سے مکمل اور ہر طرح کے نقص سے پاک ہے۔ خدا کا ارادہ چونکہ حکیمانہ اصول و آئین کی ایک محکم بنیاد پر قائم ہے اس لئے جو قانون اور ضابطۂ عمل اس کے ارادے سے وجود میں آئے گا وہ ہر لحاظ سے جامع اور مکمل ہوگا۔

ہابس کے تصورِ قانون سے زیادہ ناقص وہ نظریۂ قانون ہے جسے روسو نے پیش کیا تھا۔ روسو کے نزدیک قانون کا ماخذ افرادِ مملکت کا ارادۂ عامہ (General Will) ہے جو معاشرہ کے اقوام سے وجود میں آتا ہے۔ ہابس اور لاک کی طرح روسو کے خیال میں بھی انسانی معاشرہ معاہدۂ عمرانی کے نتیجہ کے طور پر قائم ہوا۔ روسو کے پیش کردہ معاہدۂ عمرانی کے لحاظ سے ہر فرد اپنے انفرادی حقوق سے دست بردار ہوکر جماعت کے احکام و اوامر کی اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ پھر چونکہ جماعت افراد ہی کے مجموعہ سے عبارت ہے اس لئے اس عمل سے کسی کا نقصان نہیں ہوتا کیونکہ شرائطِ معاہدہ ہر فرد کے لئے یکساں ہیں اور اطاعت کا عہد کسی ایک فرد یا افراد کے کسی گروہ سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ جماعت سے بحیثیت مجموعی کیا گیا ہے جو افراد ہی کا مجموعہ ہے۔ معاہدۂ عمرانی میں درحقیقت ہر فرد خود اپنی اطاعت کا عہد کرتا ہے اور پہلے کی طرح آزاد رہتا ہے۔ روسو کا خیال ہے کہ افراد کے اس معاہدہ سے ارادۂ عامہ (General Will) وجود میں آتا ہے جو مملکت کے تمام احکام و قوانین کا سرچشمہ و ماخذ ہے۔ لیکن چونکہ ارادۂ عامہ عبارت ہے افراد ہی کے مجموعی ارادہ سے اس لئے ارادۂ عامہ کی اطاعت سے کوئی فرد اپنی آزادی نہیں کھوتا کیونکہ ارادۂ عامہ میں خود اس کا انفرادی ارادہ بھی شامل ہے۔ نتیجتہً وہ قوانین و احکام جو ارادۂ عامہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں افراد ہی کے ذاتی ارادوں کا عکس ہوتے ہیں۔

اب غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ روسو کا موقف ہابس سے بھی زیادہ کمزور اور سست بنیاد ہے۔ اول تو روسو نے معاہدۂ عمرانی اور ارادۂ عامہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مملکت کے وجود میں

آتے ہی افراد کے مقاصد اور ارادوں میں کامل یکجہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک افراد معاشرہ اپنے عزائم و مقاصد میں قابل لحاظ حد تک متفق نہ ہو جائیں۔ ارادۂ عام کا تصور بے معنی رہے گا۔ لیکن مقاصد کی یکجہتی اور ارادوں کی ایسی ہم آہنگی معاشرتی اور مملکتی زندگی کے ایک طویل دور کے بعد ہی پیدا ہو سکتی ہے معاشرہ کے ابتدائے قیام میں اس ہم آہنگی کا وجود مشتبہ بلکہ صاف طور سے ناممکن ہے۔ عہد فطرت کے عادات و خصائل اور ارادوں کی وہ بے قیدی اور ہرزہ گردی جو اس حالت کا امتیازی وصف ہے ایک دو دن میں نہیں مٹائی جا سکتی۔ اس کے لئے ایک طویل عرصہ درکار ہے جس میں مملکت کے قوانین و ضوابط اور معاشرہ کے اخلاقی اقدار انسانی افکار و اعمال پر اپنا اثر قائم کر سکیں۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد مملکت کے احکام و قوانین کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اس وقت اس کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ اگر یہ احکام و قوانین خود اسی کے ارادے کا مظہر ہیں جیسا کہ روسو کا بیان ہے تو اس طرح وہ خود اپنے ارادے کے خلاف عمل کرتا ہے اور یہ صریحاً غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص اپنی ذات اور اپنے ارادوں کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھاتا ہے الّا یہ کہ وہ دماغی صحت سے محروم ہو اس کے علاوہ روسو نے ارادۂ عامہ کی جو تشریح کی ہے اس سے یہ نتیجہ ناگزیر طور پر نکلتا ہے کہ افراد اور مملکت کے مابین کبھی اختلاف رائے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر کسی مسئلہ میں ایسا اختلاف پیدا ہوا تو مسئلہ زیر بحث کا جو تصفیہ بھی بالآخر ہوگا وہ ارادۂ عامہ پر مبنی ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہم مسائل میں افراد کے درمیان نہ صرف اختلاف رائے ہوتا ہے بلکہ بعض امور میں شدید مخالفت بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اب اگر روسو کا خیال صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اکثریت کی رائے جس جانب ہو ارادۂ عامہ کا میلان بھی اسی طرف ہوگا۔ لیکن ایسی صورت میں ارادۂ عامہ افراد کی مجموعی رائے سے نہیں بلکہ ان کی اکثریت کی رائے سے تشکیل پذیر ہوگا۔ لہٰذا اسے اکثریت کا ارادہ تو کہا جا سکتا ہے لیکن ارادۂ عامہ سے موسوم کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اس کے مقابلہ میں اسلامی مملکت کی ابتدا اور اس کے نشو و ارتقا پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا۔ کہ یہ مملکت اور اس کے احکام و ضوابط ایک حقیقی ارادۂ عامہ پر مبنی ہیں۔ اسلامی مملکت ایک عہد و میثاق کے بعد وجود میں آئی ہے۔ جو ذاتِ الٰہی اور مسلمانوں کے مابین منعقد ہوا تھا۔ یہ میثاق اس اقرار سے عبارت تھا۔ کہ مسلمان انفرادی

اور اجتماعی حیثیت سے اس مقصدِ حیات کو اپنی زندگی اور اپنے افکار و اعمال کے لئے قبول کرتے ہیں جسے خداوند
تعالیٰ نے ان کے لئے متعین کر دیا تھا نیز اس مقصدِ حیات کی تکمیل کے لئے جو دستورِ زندگی اور ضابطۂ عمل رسول
کے ذریعہ ان تک پہنچایا گیا ہے اس کی رہنمائی اور ہدایت بھی انہیں تسلیم ہے۔ یہ اقرار تھا اس بات کا کہ آئندہ سے
مسلمان کسی اور مقصد پر اپنی عملی اور فکری قوتیں نہیں صرف کریں گے بجز اس ایک مقصد کے جو ان کے خداوندِ
حقیقی نے ان کے لئے متعین کر دیا ہے۔ اور اسی طرح اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جملہ امور و مسائل میں
وہ کسی اور قانون و ضابطہ یا کسی دوسرے آئین و دستور کی رہنمائی نہیں قبول کریں گے بلکہ صرف اس دستورِ زندگی
اور آئینِ عمل میں اپنے لئے ہدایت تلاش کریں گے جو انہیں رسول کے توسط سے عطا ہوا ہے۔ اس قانونی
نظام اور اخلاقی ضابطہ نے جس کی اطاعت کا عہد مسلمانوں نے میثاق کے ذریعہ سے کیا تھا ان کی زندگی کے
مقاصد ان کے اصولِ کار، نیز ان کی معیشت و سیاسیات اور حیاتِ عائلی کا پورا خاکہ تیار کر دیا۔ لہٰذا اب ان تمام
قانونی، سیاسی، عائلی اور دیگر مسائل میں جو اس قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ کے حدود میں آتے ہیں مسلمانوں
کی صرف ایک ہی رائے ہو سکتی ہے جو بالکل متحد اور شائبہ اختلاف سے پاک ہے۔ مقاصد کی یک جہتی اور
اصولوں کی ہم آہنگی نے اسلامی معاشرہ میں وہ حالت پیدا کر دی جو ارادۂ عامہ کے وجود کی ضروری شرط ہے
انفرادی حیثیت سے دیکھئے تو بھی یہی صورت نظر آتی ہے۔ کوئی فرد جب دائرۂ اسلام میں داخل ہوتا ہے تو
وہ نہ صرف خدا اور رسول پر ایمان لاتا ہے بلکہ ان تمام اخلاقی اقدار اور قانونی اصول و ضوابط کو بھی اپنی زندگی کے
لئے قبول کرتا ہے جو قرآن و سنت سے مشتق ہیں۔ اس طرح سے صاف دیکھا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا ارادۂ عامّہ
کو پیش نظر رکھ کر کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں فلاں مسئلہ میں جمہور کی عام رائے کا میلان کس طرف ہوگا۔ روسو
کا پیش کردہ ارادہ عامہ ایک دل کش تخیل اور دلفریب طلسم سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف
اسلامی معاشرہ اور مملکت میں جتنے اہم مسائل پیدا ہو سکتے ہیں ان کی مخصوص نوعیت معلوم ہو تو ایک معمولی
سمجھ کا آدمی بھی یہ بتا سکتا ہے کہ کسی خاص مسئلہ کی بابت مسلمانوں کا فیصلہ کیا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
مسلمانوں کے ارادۂ عامہ کا دار و مدار قرآن و سنت کے احکام و ہدایات پر ہے اور یہ احکام و ہدایات جو اسلامی
معاشرہ کے ارادۂ عامہ کی بنیاد و اساس ہیں حرفی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔ قرآن حکیم مسلمانوں کی

زندگی اور عمل کا ایک جامع قانون ہے جو ان کے اعمال و کردار کی راہوں کو واضح طور سے متعین کر دیتا ہے۔

روسو نے ارادۂ عامہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں یہ وضاحت کہیں نہیں ہے کہ اس کا مستقر کہاں ہے آیا ارادۂ عامہ مملکت کی ذات میں مرکوز ہے یا حکومت اور اس کے مختلف انتظامی اعضا ارادۂ عامہ کا مظہر ہیں۔ غالباً روسو اس سوال کو یونہی مبہم چھوڑ دینا چاہتا تھا کیونکہ وہ جمہوریت کا پرستار تھا۔ اور اس کی مملکت میں تمام افراد یکساں طور سے فرمانروائی کی صفت سے متصف تھے۔ اس کا تصورِ مملکت یونانی تصور سے بہت کچھ ملتا جلتا تھا کیونکہ اس نے ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ مملکت کے نظم و نسق اور قانون سازی میں ہر فردِ مملکت کو براہِ راست حصہ لینا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایسی مملکت جس میں ہر فرد مساوی طور سے شرکت کر سکے صرف شہری مملکت (City States) ہو سکتی ہے اور شہری مملکت میں ارادۂ عامہ کا مستقر سرکار، حکومت یعنی جمہور کا انفرادی نفس ہے۔ لیکن اس قسم کا دعویٰ کرنا منطق و استدلال کا خون کرنا ہوگا، کیونکہ ارادۂ عامہ ایک فکری وحدت ہے جسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے فرداً فرداً ہر انسان کے نفس میں اس کا پایا جانا خلافِ عقل ہے۔ اگر اس کا مستقر افراد کے نفس کے علاوہ کہیں اور ہے تو وہ حکمراں کا نفس ہی ہو سکتا ہے خواہ یہ حکمراں ہابس کے فرمانروا کی طرح مطلق العنان ہو، لاک کے فرمانروا کی مانند پابند دستور ہو، یا ایک کامل جمہوریت کی عاملہ (Executive) کا صدر ہو۔ غور سے دیکھا جائے تو ارادۂ عامہ اپنے اظہار کے لئے شخصیت کا محتاج ہے۔ کیونکہ ارادہ بغیر ارادہ کرنے والے کے کوئی معنی نہیں رکھتا ہے اور ارادہ کرنے والا وہی ہو سکتا ہے جو شخصیت کے دیگر اوصاف سے متصف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ارادۂ عامہ کا مستقر افراد کا کوئی مجموعہ نہیں ہو سکتا کیونکہ افراد کا کوئی مجموعہ شخصیت نہیں پیدا کر سکتا ہے۔ الّا یہ کہ کسی عارضی مگر طاقتور جذبہ کے تحت اس میں شخصیت کے اوصاف نمایاں ہونے لگیں۔ مثلاً کوئی مجمع دفعتہً غصہ یا جوش میں آ جائے تو اس وقت اس مجمع میں ایک وحدتِ فکری پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا اجتماعی ارادہ ظہور پذیر ہونے لگتا ہے۔ لیکن اول تو اس قسم کا جوش یا جذبہ محض عارضی ہوتا ہے جو بہت جلد زائل ہو جاتا ہے۔ دوئم قانون جو کہ مملکت کے ارادۂ عامہ پر مبنی ہے کسی وقتی جذبہ و ہیجان کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک مدت کے فکر و تدبر کے بعد وجود میں آتا ہے۔ روسو ارادۂ عامہ کا مستقر افرادِ مملکت کے انفرادی نفس میں تلاش کرنا چاہتا تھا

اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے دعوے پر مضبوط دلائل نہیں لا سکا اور ارادۂ عامہ کے اس پہلو کو مبہم چھوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ ہیگل نے روسو کی مشکلات کی صحیح نوعیت معلوم کر لی۔ چنانچہ اس نے دعویٰ کیا کہ ارادۂ عامہ کا مستقر خود مملکت کی ذات ہے جو شخصیت کے اعلیٰ ترین اوصاف سے متصف ہے، اس طرح ارادۂ عامہ کے مستقر کی تلاش ہیگل کو اس تصور کی طرف لے گئی کہ مملکت ایک عضوی وجود (Organism) ہے اور اپنی علیحدہ شخصیت رکھتی ہے۔ ہیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کیا اور بتایا کہ مملکت ان اجزا کے مجموعہ سے ایک زائد تر وجود رکھتی ہے۔ جن سے اس کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ یعنی اس کی شخصیت افراد مملکت کی جداگانہ شخصیتوں کے مجموعہ سے وسیع تر ہے اور انہیں اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ روسو کا ارادۂ عامہ ایک ایسی کشتی کی مانند تھا جس کا کوئی لنگر نہ ہو۔ ہیگل نے یہ لنگر پا لیا لیکن اس دریافت نے مملکت کے تصور میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ کیونکہ ہیگل نے مملکت کی شخصیت کا اثبات کرتے ہوئے یہ دعویٰ بھی کیا کہ چونکہ اس کی شخصیت افراد کی جداگانہ شخصیتوں سے مافوق ہے نیز اس کا ارادہ بھی افراد کے مجموعی ارادہ سے ایک زیادہ اور وسیع تر حقیقت کا مالک ہے۔ اس لئے مملکت اپنے عمل میں افراد کے جذبات، خواہشات اور ان کے ارادوں کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اس کی اعلیٰ تر شخصیت کے سامنے افراد کو غیر مشروط طور پر سر اطاعت خم کر دینا چاہیے۔ کوئی آئینی یا اخلاقی پابندی اس کی بالاتر شخصیت پر موثر نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر طرح کی تنقید سے آزاد ہے۔ ہر نوع کی خطا و لغزش سے پاک ہے اور ہر قسم کی خامی سے مبرا ہے۔ افراد غلطیاں کر سکتے ہیں لیکن مملکت کوئی غلطی نہیں کر سکتی۔ اصول و ضوابط اور اخلاقی قانون (Moral Law) کی پابندی سے وہ بالکل آزاد ہے۔ خود اس کا عمل ہی اخلاق کا صحیح ترین معیار ہے۔ اسی لئے افراد اس کے مقابلہ میں کسی قسم کے حقوق نہیں رکھتے۔ اس طرح مملکت کا وہ تصور خلق ہوا جو نازی اور فاسسٹی حکومتوں کی اساس و بنیاد ہے۔ تاریخ کی ستم ظریفی دیکھئے کہ اس فلسفہ کی تخلیق کا باعث وہ شخص ہوا جو جمہوریت کا ابوالآبا اور انفرادیت کا سب سے بڑا علمبردار تھا۔ کیونکہ اس حقیقت میں کسی بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ روسو کا ارادۂ عامہ ہی وہ بنیادی تصور تھا جس کی اساس پر ہیگل نے تصوری مملکت (Ideal State) کا فلسفہ تعمیر کیا۔

اب غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہیگل کے اس نظریہ میں ایک گہرا تضاد مضمر ہے۔ ہیگل نے بیک وقت

مملکت کو شخصیت کے اوصاف سے آراستہ کیا اور اسے اخلاقی قانون کی پابندی سے ماورا بھی قرار دیا ہیگل کے نزدیک مملکت ایک مستقل اور جداگانہ شخصیت کی مالک ہے اور اس کا ارادہ ایک طرف تو ان افراد کے مجموعی ارادہ سے ماوراء اور بالاتر بھی ہے۔ پھر چونکہ مملکت کی شخصیت اور اس کا ارادہ افراد کی شخصیتوں اور ان کے مجموعی ارادہ سے الگ ایک مستقل وجود ہے اس لئے قدرتاً وہ اس اخلاقی آئین و ضابطہ کی پابند نہیں ہے جس کا وجود افراد کے ارادوں کو انتشار و تصادم سے محفوظ رکھتا ہے۔ مملکت نہ صرف ان افراد کے مقابلہ میں اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے جن کے مجموعہ سے وہ مرکب ہے بلکہ دوسری مملکتوں سے اس کے جو تعلقات قائم ہیں ان میں بھی وہ کسی اخلاقی معیار یا اصول و قانون کی پابند نہیں ہو سکتی۔ یہ دعویٰ کرتے ہوئے ہیگل نے شخصیت کے لوازم و خواص سے بالکل صرفِ نظر کر لیا۔ شخصیت کے لئے سب سے پہلے ارادہ کا وجود ضروری ہے اور یہ ہیگل کو بھی تسلیم ہے لیکن کیا محض ارادہ کا موجود ہونا ہی شخصیت کو مستلزم ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہمیں جملہ افراد انسانی میں شخصیت کے وجود و کمال کو یکساں تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ ہر شخص اپنا ذاتی ارادہ رکھتا ہے لیکن حقیقتہً شخصیت کا اطلاق اسی فرد پر ہو سکتا ہے جس کے ارادہ میں ایک تنظیم اور وحدتِ مزاجی پائی جاتی ہو یعنی خاص خاص حالات میں اس کا ارادہ ہمیشہ ایک ہی رخ پر مائل ہو۔ اس سے پہلے بچہ کی مثال دے کر ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ارادہ کا قابو یافتہ اور آئین شناس ہونا ہی شخصیت کا کمال ہے۔ بچہ کے اعمال پر نیکی بدی کا حکم کیوں نہیں لگایا جاتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی نفرت و رغبت کا کوئی اصول نہیں ہوتا اور نہ اس کی پسند یا ناپسندیدگی کا کوئی معیار ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا کردار و عمل بے سود ہوتا ہے۔ جیسا جیسا وہ بلوغ کی طرف بڑھتا ہے اس کی طبیعت اور عمل کے اصول نمایاں ہونے لگتے ہیں اور یہ بات بآسانی بتائی جا سکتی ہے کہ کوئی خاص عمل اس کی طبیعت کے خلاف ہوگا یا نہیں۔ ارادہ کی قوت اس میں پہلے بھی موجود تھی لیکن اس کا رجحان و اصول نامعلوم تھا۔ پہلے اس کا ارادہ بالکل بے قید تھا۔ اب وہ خاص خاص اصول و ضوابط کا پابند ہے۔ اس طرح معلوم ہوا کہ اصول پسندی اور ضابطہ شناسی شخصیت کا اصلی جوہر ہے، اور جس نسبت سے یہ صفت کسی انسان میں ترقی پذیر ہوتی ہے اسی نسبت سے اس میں شخصیت کا رنگ گہرا ہوتا جاتا ہے۔

اس لئے ہیگل کا یہ خیال کہ مملکت ایک جداگانہ شخصیت رکھتی ہے لیکن کسی اصول اور ضابطۂ اخلاق کی پابند نہیں ہے درحقیقت ایک بے معنی سی بات ہے۔ شخصیت کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا حامل اصول پسند اور ضابطہ شناس ہو اور اپنے اصول کے لئے بڑی سی بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہو۔ اگر مملکت شخصیت رکھتی ہے تو اس کی طبیعت کا کوئی اصول اور اس کے عمل کا کوئی قانون ہونا چاہئے اور اس کے ارادہ کو اس اصول و قانون کا تابع ہونا چاہئے۔ ایک ایسی مملکت جو نہ اپنے افراد کے مقابلہ میں کسی اصول کی پروا کرتی ہو اور نہ دوسری مملکتوں کے ساتھ اپنے تعلقات میں کسی اصول کی پابند ہو یقیناً شخصیت سے عاری ہے۔ ہیگل نے ایک ہی سانس میں مملکت کی شخصیت کا اثبات کیا اور اسے شخصیت کے جملہ خواص و لوازم سے محروم بھی کر دیا۔

غور سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ مملکت میں شخصیت کی یہ تلاش دراصل افرادِ انسانی کی تکمیلِ ذات کے لئے ایک اعلیٰ ترین شخصیت (Supreme Personality) کی تلاش تھی جو انسان کے لئے ایک نصب العین کا کام دے سکے۔ اسی لئے ہیگل نے مملکت کو صفاتِ الوہیت سے متصف کرنے کی کوشش کی اور دعویٰ کیا کہ وہ خطا و لغزش سے پاک ہے۔ ہیگل نے یہ خیال نہیں کیا کہ مملکت ایک لاشخصی وجود (Impersonal thing) ہے اور کوئی لاشخصی وجود افراد کے جذباتِ الفت و عقیدت یا ان کے جذبۂ خوف کا مرکز نہیں بن سکتا۔ اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا ہی کا تصور ہو سکتا ہے جو کوئی لاشخصی وجود نہیں ہے اور جن مذاہب نے لاشخصی خدا (Impersonal God) کا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے وہ ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔ اعلیٰ ترین شخصیت جو تکمیلِ ذات کے لئے بطور نصب العین کام دے ایک ایسی ہی شخصیت ہو سکتی ہے جس سے انسان کسی جوابی عمل (Response) کی توقع رکھتا ہو اور جس سے وہ اپنی تمناؤں، اپنی حاجات اور اپنے مصائب و مشکلات میں تسکین حاصل کر سکے۔ مملکت انسان کی جذباتی زندگی سے قطعاً بیگانہ اور اس کی اندرونی نفسی آرزوؤں اور تمناؤں سے یکسر بے تعلق ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور انسان کی جذباتی زندگی سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے اور اسے دانشمندی کہئے یا حماقت بہرحال یہ واقعہ ہے کہ انسان نے ہمیشہ، ہر دور اور ہر زمانہ میں خدا کے اعتقاد و تصور ہی میں اپنی مشکلات

و مصائب اور جذباتی زندگی کے طوفانوں سے پناہ لی ہے۔

مندرجہ بالا استدلال کی روشنی میں ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ افرادِ مملکت کی تکمیل ذات اور ارتقائے نفس کے لئے اعلیٰ ترین شخصیت کا تصور صرف خدا کا تصور ہو سکتا ہے اور جو مملکت اس اساس پر نہ قائم ہو جس کا قانونی نظام اور اخلاقی ضابطہ خدا کی ذات و صفات کے کامل ترین تصور سے مشتق ہو، وہ اپنے نصب العین کو کبھی نہ پا سکے گی یعنی اس میں افراد کی تکمیل شخصیت اور ارتقائے ذات کے امکانات پیدا نہیں ہوں گے۔ یہی سبب ہے کہ ایک اچھی مملکت صرف الہامی اساس ہی پر قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسان کی عقلی قوتوں کے بس سے باہر ہے۔ اگر انسان خود اس بات کی کوشش کرے کہ الوہیت کے کامل ترین تصور تک محض اپنی عقل کی مدد سے پہنچ جائے تو اس کی یہ کوشش سینکڑوں لاکھوں برس میں بھی بار آور نہ ہو سکے گی، خدا کا صحیح تصور عقل کے کامل ارتقاء کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انسانی ارتقاء کی آخری منزل ہو گی۔ زندگی اور تمدن کے مسائل کا حل اس وقت تک ملتوی نہیں کیا جا سکتا۔ فطرت الٰہی جب تک خود اپنی ذات و صفات کا انکشاف نہ کرے۔ انسان اس کے تصور سے عاجز رہے گا اور گمراہی کی وادیوں میں بھٹکا کرے گا۔ اب اسلام کے مملکتی اور تمدنی نظام پر غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ یہ پورا نظام الہامی اساس پر قائم ہے۔ خدا کا تصور ہی وہ مرکز ہے جس پر اسلام کے سارے قوانین و ضوابط اور تمام مملکتی اور تمدنی احکام گردش کرتے ہیں۔ اس لئے صرف اسلامی مملکت ہی یہ دعویٰ کر سکتی ہے کہ وہ ایک صحیح اساس پر قائم ہے۔ دوسرے الہامی مذاہب نے خدا کے تصور کو مملکتی زندگی کی اساس نہیں بنایا بلکہ غور کیجئے تو دوسرے تمام مذاہب مملکتی زندگی کے تصور سے خالی ہیں۔ انہوں نے اپنی جدوجہد صرف اخلاقی اور معاشرتی زندگی تک محدود رکھی۔

اسلام سے کئی صدی قبل یونان کا مشہور فلسفی افلاطون بھی اسی نتیجہ پر پہنچا تھا کہ افرادِ مملکت کے سامنے خدا کا صحیح ترین تصور پیش کیا جانا چاہئے۔ چنانچہ اپنی کتاب ریاست میں افلاطون اجتماعی زندگی کا نصب العین قرار دیتا ہے۔

"اطوار انسانی کو حتی الامکان اطوار الٰہی کے مطابق بنایا جائے"

افلاطون اس حقیقت کا صحیح احساس رکھتا تھا کہ انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور قائم ہوگا اس کی شخصیت بھی اسی تصور کے مطابق نشوونما پائے گی یہی وجہ تھی کہ "ریاست" میں اس نے اس بات پر زور دیا کہ دیوتاؤں کے متعلق جو غلط قصے مشہور ہیں وہ ناتربیت یافتہ اشخاص کے کانوں میں نہ پڑنے پائیں۔ وہ لکھتا ہے:۔

"اس کے علاوہ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے محافظ آپس میں لڑنے کو بدترین عادت متصور کریں تو ہمارا فرض ہے کہ انہیں آسمانی جنگوں کے متعلق ایک لفظ بھی نہ سننے دیں نہ ان سازشوں اور باہمی تنازعات کا مطلق ذکر کرنا چاہیئے جو دیوتاؤں کے درمیان تبلائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ تمام کی تمام روایتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔ نہ ہم کو ان روایات کا ذکر کرنا چاہیئے جن میں دیوتاؤں کی باہمی معرکہ آرائیوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں اور نہ کپڑوں پر ان معرکوں کے کشیدے کاڑھنے کی اجازت دینی چاہیئے۔ نیز ان دیگر بے شمار جھگڑوں کے متعلق بھی ہمیں خاموشی اختیار کرنی چاہیئے جو دیوتاؤں، مشاہیر اور ان کے احباب و اقرباء کے درمیان ہوئے۔ اگر یہ لوگ باور کریں تو ہم تو یہاں تک کہنے کو تیار ہیں کہ جنگ و جدال سخت ناپاک کام ہے اور آج تک اچھے شہروں میں کبھی جھگڑا اور فساد نہیں ہوا۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوگا کہ افراد کی اخلاقی تربیت کے لئے افلاطون خدا کی ذات و صفات کے صحیح تصور کو کس درجہ اہمیت دیتا تھا۔

مشہور انگریزی مصنف لارڈ برائس (Lord Bryce) بھی انسان کی اجتماعی تنظیم اور ملکی زندگی کے لئے تصور الوہیت کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ چنانچہ عیسائیت کے اخلاقی اور تمدنی اثرات پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتا ہے:۔

"ہر قوم کی باطنی اور اندرونی زندگی مذہب ہی کے مدار پر قائم ہے۔ پہلے الوہیت منقسم تھی اس لئے انسانیت بھی متفرق تھی۔ وہ خدا کی وحدانیت کا اعتقاد ہی تھا جس نے انسان کی وحدت و مساوات کا تصور قائم کیا۔ کیونکہ انسان خدا ہی کی صورت پر پیدا کیا گیا تھا۔ باہمی لطف و محبت عیسائیت کا پہلا درس تھا ایسی محبت جس نے بالآخر ان سب کو ایک ہی رشتۂ وحدت میں پرو دیا جنہیں تعصب، بدظنی اور نسلی غرور نے ایک دوسرے سے جدا کر رکھا تھا۔ یوں

اس نئے مذہب نے اپنی جماعت بنائی اور مقدس سلطنت روما (Holy Roman Empire) کے قیام کا باعث ہوا جس نے اپنی وسیع آغوش میں بنی نوع انسان کے ایک کثیر حصّہ کو جمع کر لیا اور دنیائے قدیم کے مقابلہ میں ڈٹ گئی جو تعددِ آلہہ (Plurality of Godhood) کے عقیدہ سے دنیا میں ابتری پھیلا رہی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تصور نہ صرف انسان کی انفرادی زندگی کے لئے ضروری ہے بلکہ مملکت کے اعلیٰ ترین مقاصد کا حصول بھی خدا کی ذات و صفات کے صحیح تصور ہی سے وابستہ ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مملکت ایسا ادارہ ہے جو افراد کی تکمیل ذات و ارتقائے شخصیت کے وسائل مہیا کرتا ہے۔ ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ شخصیت کی تکمیل عبارت ہے قابو یافتہ ارادہ سے، ایسا ارادہ جس میں بے قیدی اور بے آئینی معدوم ہو چکی ہو اور اعلیٰ درجہ کا ضبط پایا جاتا ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ارادہ وہی ہو سکتا ہے جو خارجی موثرات کی مدد سے بالکل بے نیاز ہو یعنی ارادہ کا یہ ضبط (Discipline) خارجی قیود و تحدیدات سے نہ پیدا ہو بلکہ نفس کے کسی اعلیٰ اصول پر مبنی ہو۔ جو انسان مملکت کے قانونی دباؤ یا رائے عامہ کے خوف سے اعمال و کردار کی راستی اختیار کرتا اور اپنے ارادہ کو ضبط میں رکھتا ہے اس کی آئین شناسی اور ضابطہ پسندی ایک عارضی اور سطحی کیفیت ہے جو ان خارجی موثرات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی اور عمل کے اس دائرہ میں جو مملکت اور اس کے قانونی نظام کی رسائی سے خارج ہے۔ ایسے افراد کی بے قیدی اور بے آئینی بدستور باقی رہتی ہے۔ پھر یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہئے کہ معاشرہ کی رائے عامہ اور مملکتی قوانین، زندگی اور اعمال کے تمام گوشوں کو اپنی نگرانی میں نہیں لے سکتے۔ بہتر سے بہتر قانونی نظام اور سخت سے سخت معاشرتی دباؤ کے بعد بھی انسانی زندگی کے بیشتر اعمال و افعال قانون اور معاشرہ کی گرفت سے باہر رہتے ہیں اور خود ان دائروں میں بھی جہاں قانون اور معاشرتی رائے عامہ کی نگرانی موثر ہو سکتی ہے۔ چالاکی، جھوٹ یا فریب کے ذریعہ لوگ اپنے جرم پر پردہ ڈالنے اور اس کے نتائج سے بچنے میں کامیاب رہتے ہیں۔ تمدنی زندگی کا سب سے دشوار اور پیچیدہ مسئلہ یہی ہے کہ انسان میں وہ اخلاقی احساس و شعور کس طرح پیدا کیا جائے جو اسے زندگی اور عمل کے ان گوشوں میں بھی نیک عملی اور راست کرداری پر استوار رکھے جہاں فوج، پولیس، قانون اور معاشرہ غرضکہ کسی خارجی قوت کی پہنچ نہیں ہو سکتی۔ یاد رہے کہ[1] محض تعلیم

[1] اسی باب میں آگے چل کر ہم تعلیم کے اثرات و نتائج پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے۔

سے یہ بات نہیں پیدا ہو سکتی کیونکہ عمل کا تعلق انسان کے جذبات اور اس کے ارادہ سے ہے نہ کہ اس کے ذہن و دماغ سے۔ نفس کی ایسی تربیت اور ارادہ کا ایسا ضبط اس وقت تک ناممکن الحصول ہے جب تک خدا کی ذات و صفات کا صحیح تصور انسانی ذہن میں ایسی مضبوطی اور قوت کے ساتھ راسخ نہ ہو جائے کہ وہ اپنی زندگی اور عمل کے ہر قدم پر اس کی گرفت محسوس کرنے لگے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان تکمیل ذات اور ارتقائے شخصیت کے لئے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر مملکت، اس کے قوانین، اس کی فوج اور پولیس اور معاشرہ کی رائے عامہ، غرض کہ خارج کی ہر قوت اس کے سامنے سے ہٹالی جائے تب بھی اس کا تربیت یافتہ نفس اور قابو یافتہ ارادہ اسے راستی اور نیک عملی کی راہ پر ثابت قدم رکھتا ہے۔ کیونکہ خدا کے تصور اور اس کے قانونِ مکافات کے تصور سے انسان کہیں بچ کر نہیں جاسکتا۔ وہ ہر حال ہر آن اور ہر مقام پر اس کے جذبۂ خوف اور جذبۂ الفت سے اپنا خراج وصول کر لیتا ہے۔ یہ صفت نہ مملکت کے قانونی نظام میں پیدا ہو سکتی ہے نہ اور کسی خارجی قوت میں۔ اسی وجہ سے افرادِ مملکت کی تکمیلِ ذات اور تسخیرِ نفس ممکن نہیں ہے جب تک خدا کا تصور اس کی ذات و صفات کا تصور، اور اس کے قانونِ مکافات کا تصور انسانی ذہن و عمل پر مکمل اور حقیقی قبضہ نہ پالے۔

اس طرح خدا کا اعتقاد مملکت کے مقاصد کی تکمیل کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا اس کے وجود کے لئے فوج اور پولیس کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن خدا کا اعتقاد، تصور اپنے متضمنات (Implications) رکھتا ہے جو اس سے جدا نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ الوہیت کا ہر تصور بشرطیکہ وہ لاشخصی نہ ہو اپنے ساتھ خیر و شر کا ایک خاص معیار اور اخلاقی اقدار کا ایک متعین نظام پیدا کرتا ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہے اگر اس کی خوشنودی اور ناخوشی، اس کی رحمت اور اس کے غضب و انتقام کے اصول انسان پر واضح نہ ہوں۔ جس خدا کی پسند و ناپسندیدگی، جس کی خوشنودی و ناخوشی کا کوئی اصول و معیار نہ ہو جس کے متعلق انسان یہ علم نہ رکھتا ہو کہ وہ کس قسم کے عمل سے خوش ہو کر انعام دیتا ہے اور کونسا عمل اس کے غیظ و غضب کا موجب ہوتا ہے اس کی طرف سے دلوں میں خوف و محبت اور بیم و رجاء کے جذبات کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کا اعتقاد خیر و شر کا ایک مستقل معیار وجود میں لاتا ہے۔ اب اگر قانون کی ماہیت

پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ قانون مبنی ہوتا ہے سوسائٹی کے عام اخلاقی تصورات اور اس معیارِ حسن و قبح پر جو معاشرہ میں رائج ہوتا ہے کسی ایسے قانون کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو معاشرہ کے مسلّمہ اخلاقی اقدار سے متصادم ہوتا ہو پھر اگر خدا کا اعتقاد و تصور مملکت کے مقاصد و اغراض کے لئے ضروری ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ اخلاقی اقدار اور معیارِ خیر و شر بھی ان مقاصد کی تکمیل کے لئے ضروری ہے جو اس تصور سے متضمن ہوتا ہے۔ ورنہ خدا کا اعتقاد بے معنی ہو جائے گا اور اس کی اصلی غرض فوت ہو جائے گی۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ تک پہنچنے پر مجبور ہیں کہ مملکت کا قانونی نظام بھی الہامی اساس پر مبنی ہونا چاہئے۔ کیونکہ خدا کی پسند و ناپسندیدگی اور اس کی خوشنودی یا ناراضی کے اسباب کا علم انسان کو صرف الہام ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے۔ یوں بھی اگر کسی قانون کے متعلق یہ تصور پیدا ہو جائے کہ اسے ہمارے جیسے انسانوں نے وضع کیا ہے تو اس کی عزت و اطاعت کا وہ قوی جذبہ پیدا نہیں ہو سکتا جو اس احساس سے پیدا ہوتا ہے کہ قانون ہماری اور آپ کی مرضی کا نام نہیں بلکہ ارادۂ الٰہی سے براہِ راست وجود پذیر ہوا ہے یا کم از کم ان اصولوں پر قائم ہے جو خدا نے متعین کر دیئے ہیں۔ اس کے علاوہ مملکت ایک خارجی وجود ہے۔ اور جو اطاعت محض خارجی دباؤ اور طاقت کے خوف سے حاصل کی جائے وہ تکمیل ذات اور ارتقائے شخصیت میں معاون نہیں ہو سکتی۔ انسانی شخصیت کی تکمیل کے لئے الفت و عقیدت کے جذبات بھی اسی طرح ضروری ہیں جس طرح سزا کا خوف اور خارج کا دباؤ۔ ایک بچہ جس کی تربیت خوف و دہشت کے ماحول میں ہوئی ہو، اس طرح کہ اس کے جذبات لطف و محبت کا کوئی مرکز نہ ہو، یقیناً شخصیت کے اعلیٰ ترین لوازم سے محروم رہے گا۔ اگر خوف اور ڈر کے ساتھ ماں باپ کی محبت کا داعیہ بھی اس کے اعمال کا محرک ہوتا تو اس کا نشو و نما یک طرفہ نہ ہوتا۔ اسی طرح جب تک قانون کا ڈر اور حکومت کا احتساب افرادِ انسانی کی اطاعتوں اور فرماں پذیریوں کا محرک ہوگا، ان کا اخلاقی نشو و نما ناقص اور ان کی شخصیتیں غیر مکمل رہیں گی لیکن اگر اس خارجی دباؤ کے ساتھ انکی محبتوں اور عقیدتوں کے کوئی مرکز بھی پیدا کر دیئے جائیں تو انکی اطاعت زیادہ پائدار اور حقیقی ہوگی۔ مملکت اس عقیدت و الفت کا مرکز نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا وجود افراد براہِ راست محسوس نہیں کرتے۔ مزید برآں محبت و الفت کے جذبات انسان میں اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب وہ سمجھنے لگے کہ ان جذبات کا معروض (Object) ان کے احساسات کو سمجھے اور ان سے اثر پذیر ہو کر جوابی عمل کی طرف

مائل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ مرکزیت صرف تصورِ الوہیت کو حاصل ہے جو مذکورہ بالا تمام شرائط پر پورا اترتا ہے۔ خدا کے تصور اور اس سے پیدا ہونے والے مذہبی اور اخلاقی تصورات کی یہ اہمیت ان لوگوں کو بھی تسلیم ہے جنہوں نے اپنی سیاسیات اور تمدنی زندگی سے خدا اور مذہب کو خارج کر دیا ہے چنانچہ برائس (Bryce) اپنی مشہور کتاب Studies in History and Jurisprudence میں لکھتا ہے:۔

"اس طرح جمہوریت کے قیام و بقار کا سوال درحقیقت اس امر کا سوال ہے کہ آیا بنی نوع انسان میں نیک عملی کا رجحان اور نفس بشری کے قوائے عقلی، ترقی کی جانب مائل ہیں یا رو بہ تنزل ہیں لیکن خود اس سوال کا جواب مذہب کے مستقبل پر منحصر ہے کیونکہ مذہب ہی اعلیٰ حسیات و جذبات رکھنے والے انسانوں کی اخلاقی قوت کا پشت پناہ ہے۔ وہ حکومتیں جن کی حکمرانی مادی طاقت اور اس کے پیدا ہونے والے خوف کے بل پر قائم ہے۔ کچھ عرصہ تک اخلاقی قوت کے بغیر بھی اپنا وجود باقی رکھ سکتی ہیں لیکن کوئی آزاد حکومت جو جمہوری اصولوں پر مبنی ہو اس طرح اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی کیونکہ اخلاقی قوت ایک غیبی اور لافانی قوت پر ایمان رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ایسی ہی لافانی قوت کے وجود کا یقین ہے جس نے ایک محدود دائرے ہی میں سہی انسان کو بداعمالیوں کی انتہا اور سوسائٹی کو انتشار آفرین عناصر سے محفوظ رکھا ہے۔"

عجب تماشا ہے کہ ایک طرف تو جمہوریت کے بقار کو خدا کے یقین اور اخلاق و مذہب کی قوت پر موقوف بتایا جاتا ہے اور دوسری طرف یورپ میں جمہوریت کی ترقی مذہبی اندازِ فکر کو پامال اور خدا اور غیب کے تصورات کو شکست دے کر حاصل کی گئی۔ انقلاب فرانس نے ذہن و نظر کی دنیا میں جو تبدیلیاں پیدا کیں اور جن کی اساس و بنیاد پر جمہوریت کی عمارت کھڑی کی گئی انہوں نے وقت کے سیاسی تصورات ہی پر اپنا اثر نہیں چھوڑا بلکہ انسان کو مذہب سے برگشتہ اور خدا سے باغی کر دیا۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے نتیجہ میں مذہب اور مذہبی اندازِ فکر سے مغربی ذہن متنفر ہو گیا تھا اور ان حقائق سے بھی انکار کرنے لگا تھا جن کا تعلق عالم شہود سے زیادہ عالم غیب سے ہے۔ اس تحریک کی کامیابی سے یہ اعتقاد انسانی ذہن میں راسخ ہو گیا تھا کہ مذہب کا تعلق صرف افراد کی حیاتِ شخصی سے ہے اور انسانی عقل اب اس قدر ترقی یافتہ ہو چکی ہے کہ وحی و الہام کی

ہدایت نہ صرف بے ضرورت ہے بلکہ قطعاً مضرت رساں ہے۔ یہ یاد رہے کہ اس پورے دور میں جمہوریت فتحمند اور ترقی پذیر تھی۔ یورپ میں شخصی حکومتیں مٹ رہی تھیں اور ان کی جگہ جمہوری حکومتیں قائم ہو رہی تھیں۔ ان حکومتوں کی ذہنی روح بھی اسی نظریہ پر تعمیر ہوئی تھی کہ مذہب و اخلاق کے اصولوں کا اس طرح بے دخل ہو جانا نفس پرستی اور مادیت کی فیصلہ کن فتح تھی۔ حیاتِ اجتماعی کے دائرہ عمل سے مذہب و اخلاق کا یہ اخراج مملکت کے نئے مقاصد سے گہری مطابقت رکھتا تھا۔ یورپ کی ان نئی جمہوری مملکتوں کا مقصد افراد کی تکمیلِ ذات اور ان کی شخصیتوں کو ذاتِ الٰہی سے قریب تر کرنا تھا ان کا اصلی مقصد اجتماعی زندگی اور معاشی وسائل کی ایسی تنظیم تھی جس سے افرادِ مملکت کی مادی ضروریات بہتر طریقہ پر پوری ہوں اور ان کی راحت و آسائش کا معیار بڑھتا جائے۔ جہاں مملکتی کاروبار اور اجتماعی جد و جہد کا مقصد محض مادی آسائش کی افزونی ہو وہاں اخلاق اور مذہب کا کیا دخل ہو سکتا تھا۔ ایسی حکومتیں مذہب سے صرف اس وقت تک رواداری برت سکتی ہیں جب تک وہ اس مقصد میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا کرے۔ پھر چونکہ مذہب انسانی شخصیت کے ارتقاء اور انسان کی اخلاقی صلاحیتوں کو ابھارنے پر زیادہ زور دیتا ہے اور مادی زندگی کی آسائشوں کو اس مقصد کا تابع قرار دیتا ہے اس لئے حکومت اور مذہب کے مابین بجز اس کے مصالحت کی اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ مذہب کو بے دست و پا بنا دیا جائے۔ یورپ کی نئی حکومتوں کا محورِ عمل انسان کا مادی ارتقاء تھا اور مذہب کی اساس و بنیاد انسان کی اخلاقی ترقی اور اس کی تکمیلِ ذات ہے۔ مذہب کی شکست کی وجہ یہ تھی کہ انسان پر مادی آسائش کا خیال غالب تھا۔ اخلاقی ترقی اور شخصیت کا کمال اس کا مقصودِ نظر نہ تھا۔ نئی نئی کامیابیوں کے جوش میں مغربی ذہن نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ مذہب و اخلاق کی شکست کے قریبی نتائج کتنے ہی دل افروز ہوں لیکن اس کے آخری نتائج خود مادی زندگی کی فلاح اور انسانی مسرت کے لئے بھی مہلک ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک خاص حد تک مادی احتیاجات کی تکمیل ضروری ہے۔ اگر انسان کی وہ ادنیٰ ضروریات بھی پوری نہ ہوں جن پر زندگی کا دار و مدار ہے تو نہ اخلاق کا کوئی مفہوم باقی رہتا ہے اور نہ مذہب کا۔ لیکن اگر مادی اغراض کو انسان کی پوری زندگی پر قبضہ مل جائے اور اخلاق و مذہب کو بالکل پس پشت ڈال دیا جائے تو انسان کی انانیت اور نفس پر کوئی روک باقی نہیں رہتی اور غیر محدود انانیت اور نفس پرستی باہمی پیکار و تصادم تک لے جاتی ہے

جہاں اس پیکار و تصادم کی ابتدا ہوئی وہیں مادی زندگی کی تنظیم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور مادی فلاح و ترقی کے سارے امکانات برباد ہو جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں یہ کہنا بالکل مغالطہ آمیز ہو گا کہ مملکت کا خارجی دباؤ اور اس کی مادی طاقت ان انتشار آفریں قوتوں کو پھیلنے سے روک دے گی جو نفس پرستی اور انانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ مملکت کا پورا انظام ہی نفسانیت اور مادی اغراض کے حصول پر تعمیر کیا گیا ہے۔ اور کوئی نظام بلکہ یوں کہئے، کوئی وجود اپنی فطرت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا جب مملکت کی فطرت ہی غرض پرستی اور اجتماعی عیش پسندی کے خمیر سے تیار ہوئی ہو تو اس پیکار و تصادم پر کس طرح قابو پا سکتی ہے جو افراد کی انانیت اور غرض پرستی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا ہے ایک ایسی مملکت جس کا اقتدار صرف خارجی طاقت پر قائم ہو ایک سست بنیاد مملکت ہے۔ کوئی انسان یا انسانوں کا کوئی گروہ کسی قابل لحاظ مدت تک محض خارجی قوت سے اطاعت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کے اندرونی جذبات و افکار اس خارجی طاقت کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہوں۔ خارجی طاقت اسی وقت مؤثر ہوتی ہے جب افراد یہ محسوس کریں کہ جن مقاصد کے لئے اس طاقت کا استعمال کیا جا رہا ہے وہ ان کے افکار و عزائم سے مطابقت رکھتے ہیں۔ جس سوسائٹی میں مادی آسائش و راحت کے حصول کے لئے ایک فرد دوسرے فرد سے اور ایک گروہ دوسرے گروہ سے برسرِ پیکار ہو وہاں مملکت کے مقاصد سے یہ افراد اور گروہ کس طرح مطابقت پیدا کر سکتے ہیں۔ ایسی سوسائٹی میں مملکت کو کسی ایک گروہ یا طبقہ کا ساتھ دینا پڑے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ دوسرے طبقے اس کی اطاعت سے منہ موڑ لیں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشتراکی حکومت میں یہ صورت حال نہیں پیدا ہو سکتی کیونکہ اس میں دولت کی تقسیم مساویانہ ہو گی اور مادی وسائل کی تنظیم سے جملہ طبقے یکساں مستفید ہوں گے تو یہ بھی غلط ہے۔ اشتراکی حکومت کے مقاصد ان جمہوری حکومتوں کے مقاصد سے کسی طرح مختلف نہیں ہیں جو نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے بعد مغرب میں قائم ہوئیں۔ دونوں کا محور عمل مادی آسائشوں کی فراہمی اور مادی اغراض کی تکمیل ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے اشتراکی حکومت جمہوری نظام کے نظریۂ حیات اور اس کے مقصد وجود کی منطقی تکمیل ہے۔ اشتراکیت کا تخیل بار آور اسی لئے ہوا کہ جمہوری نظام عوام الناس کی مادی ترقی اور معاشی خوشحالی کو مطلوبہ معیار تک نہ بلند کر سکا اور اس طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا۔ مغربی یورپ کی جمہوریتوں نے پھر بھی مذہب و اخلاق کے اصولوں کو تھوڑی بہت آزادی

دے رکھی تھی لیکن اشتراکیت تو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہی سے منکر ہے۔ اشتراکی نظام نہ صرف عملاً بلکہ نظری حیثیت سے بھی انسان کو مادی اغراض کا تابع قرار دیتا ہے۔ اشتراکیت کے تحت افراد کی زندگی کا ہر عمل حکومت کے دائرہ اقتدار میں ہوگا اور اس کی خارجی طاقت انفرادی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہوگی۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ اس نظام میں زندگی اور عمل کا کوئی ایسا شعبہ نہیں ہوگا جہاں انسان کا نفس خارجی طاقت سے بے نیاز ہو کر اپنے نفس کے اندرونی قانون کو مؤثر کر سکے جس مملکت کے تحت انسانی ارادہ خارجی اقتدار کے بالکلیہ تابع ہو جائے اس میں شخصیت کی تکمیل تو کجا شخصیت کے خد و خال بھی نمودار نہیں ہو سکتے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ دوسری حکومتوں کی طرح اشتراکی حکومت بھی ایک خاص جماعت یا مجموعۂ افراد کے ہاتھ میں ہوگی جب تک اس جماعت یا مجموعۂ افراد میں خلوص و امانت کے ساتھ کام کرنے کی اہلیت باقی رہے گی اس وقت تک مادی خوشحالی اور امن و آسائش میں اضافہ ہوگا لیکن جونہی ان برسر اقتدار افراد میں خلوص و امانت کی صفات ناپید ہوئیں یہ پورا نظام بیٹھ جائے گا۔ پھر ایک ایسے نظام میں جس کا مقصد و منتہا مادی اغراض کی تکمیل ہو اور جس میں مادی اغراض کے علاوہ اور کسی اخلاقی محرک کو نہ تسلیم کیا جاتا ہو دیانت و امانت کے اخلاقی صفات کس طرح فروغ پا سکتے ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک طرف تو اشتراکیت مذہب و اخلاق کے اصولوں کو ایک ایک کر کے مٹا دے اور افراد کے جذبات و تصورات پر مادی اغراض کا کامل تسلط قائم کر دے اور دوسری طرف انہیں افراد میں سے ایسی دیانت دار اور بے غرض شخصیتیں پیدا کرے جو اجتماعی مقاصد کی خاطر نفس کی بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہوں۔

یہ بات یاد رہے کہ اشتراکی حکومت پرولتاریہ کی حکومت ہوگی یعنی اس حکومت کو چلانے والے وہی لوگ ہوں گے جن کا تعلق پرولتاریہ سے ہو۔ بورژوا کا کوئی فرد اس میں شریک نہ ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ پرولتاریہ کی ذہنیت کن اخلاقی اور عقلی عناصر سے تشکیل پاتی ہے؟ پرولتاریہ کی ذہنیت پر صرف ایک خیال اور ایک تصور حکمراں ہوتا ہے یعنی مادی آسائش اور معاشی بے فکری کا حصول کیونکہ اشتراکی تحریک ابتدا ہی سے انسان کے انہی جذبات کو ابھارتی اور دوسرے تمام تصورات و محرکات کو یہ کہہ کر مٹا دیتی ہے کہ یہ سب بورژوا کے خود ساختہ تصورات ہیں جو اس کے طبقاتی مفاد کی حفاظت کے لئے گھڑے گئے ہیں۔ چونکہ اشتراکی حکومت

پرولتاریہ کے ہاتھ میں ہوگی اور لیڈر ہونے کی حیثیت سے ان کی ذات پرولتاریہ کی روح اور اس کے ذہنی تصورات کی بدرجۂ اتم مظہر ہوگی اس لئے پرولتاریہ کے یہ حکمران افراد عام لوگوں سے کہیں زیادہ معاشی اغراض کے بندے اور مادی خوشحالی کے پرستار ہوں گے یہ لوگ بہت جلد اپنے اقتدار کے قیام وبقا کو حکمرانی کا مقصد و منتہا بنا لیں گے اور پرولتاریہ پھر اسی فریب کا شکار ہو جائے گا جس میں اشتراکی نظریہ کے مطابق بورژوا نے اسے مبتلا کر رکھا ہے البتہ اشتراکی حکومت میں یہ فائدہ اٹھانے والے اور استحصال کرنے والے (Exploitors) افراد خود پرولتاریہ کے ایک خاص طبقہ پر مشتمل ہوں گے اور اپنے ہی بقیہ تمام افراد کو اپنے اغراض کا آلۂ کار بنا لیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ اشتراکی حکومت اور اشتراکی تہذیب سے زیادہ ناپائدار کسی اور حکومت یا تہذیب کا تصور کرنا مشکل ہے۔ جس تہذیب کا فلسفہ یہ ہو کہ ہر انسان کو زیادہ سے زیادہ راحت و فارغ البالی حاصل ہونی چاہئے اور جس حکومت کے تمام مساعی صرف اسی ایک مقصد پر مرکوز کر دیئے جائیں کہ دولت اور آسائش کو زیادہ سے زیادہ عام کیا جائے اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد اس مقصد کے علاوہ اور کسی مقصد کی خاطر اپنی زندگی اور راحت کو قربان کرنا کیوں گوارا کرنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاں یہ مملکت کسی ایسی مملکت سے ٹکرائی جس کا نصب العین اس سے بلند تر ہو وہیں اس کا وجود صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گا۔ دو مقابل سلطنتوں میں سے فتح اسی فریق کو حاصل ہوتی ہے جس کے افراد اپنے مادی اغراض اور راحت و آسائش کی زیادہ سے زیادہ قربانی دینے پر تیار ہوں اور یہ ظاہر ہے کہ اشتراکی مملکت کے افراد میں ان اوصاف کا پیدا ہونا تقریباً غیر ممکن ہے کیونکہ اشتراکی تہذیب و مملکت ان تمام مقاصد و محرکات کو مٹا دیتی ہے جن میں مادی راحت و آسائش کے حصول کا تصور نہ پایا جاتا ہو۔ موجودہ جنگ میں جرمنی کے مقابلہ میں روس کی پیہم شکستیں اس حقیقت پر شاہد ہیں۔

اسلامی مملکت کی فطرت و ماہیت پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس کا مقصد اصلی افراد کی تکمیلِ ذات اور انسان کی اجتماعی خودی کا نشوونما ہے۔ اس لئے اس مملکت پر معاشی اغراض اور مادی آسائشوں کا تصور غالب نہیں ہو سکتا۔ پھر فرد کی تکمیلِ ذات اور اجتماعی سیرت کی تشکیل و تعمیر ایک ایسا مقصد ہے جس سے مادی ترقی اور معاشی فارغ البالی کا مقصد خود بخود حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ انسانی شخصیت کا صحیح نشوونما

زندگی کی ایک ایسی حالت پر موقوف ہے جس میں افراد کی حقیقی اور لابدی ضروریات پوری ہو جاتی ہوں۔ ورنہ جس انسان کو پیٹ بھر کھانا اور تن ڈھانکنے کو کپڑا نہ مل سکے اور جو انسان جسمانی امراض سے شکستہ و درماندہ ہو رہا ہو، اس کے حق میں یہ حالت اس کے اخلاقی نشو و نما اور تکمیلِ ذات کے لئے قطعاً مہلک ہوگی پھر چونکہ اسلامی مملکت کا مقصد انسان کی تکمیلِ ذات اور اس کی اجتماعی خودی کا نشو و نما ہے اس لئے وہ مادی زندگی کی ضروریات سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اس کے فرائض میں سے ایک اہم فرض یہ ہے کہ وہ مملکت کی معاشی اور مادی تنظیم اس طرح کرے کہ افراد کی حقیقی ضروریات پوری ہو جائیں۔ اور مملکت میں کوئی شخص بھوکا یا برہنہ تن نظر نہ آئے۔ اس سے زیادہ کے لئے اسلامی مملکت ذمہ دار نہیں ہو سکتی لیکن اس حد تک اس کی ذمہ داری قطعی اور حتمی ہے۔ کیونکہ اگر اس نے افرادِ مملکت کی مادی سطح کو اس سے ذرا بھی گرنے دیا تو فرد کی تکمیلِ ذات اور اجتماعی خودی کی پرورش کا مقصد یقیناً ناکام رہے گا۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مادی زندگی اور معاشی مرفہ الحالی کو ایک خاص سطح پر قائم رکھنا اس کا مقصدِ اصلی نہیں ہے بلکہ ایک ضمنی اور ذیلی مقصد ہے۔ اس لئے وہ اپنی تمام سرگرمیوں کو اسی ایک مقصد پر مرکوز نہیں کر سکتی۔ اس کی ذمہ داری صرف اتنی ہے کہ اس کے تحت زندگی بسر کرنے والے افراد خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، بالکل بے سہارا اور زندگی کی اصلی اور حقیقی ضروریات کی تکمیل سے محروم نہ رہنے پائیں۔ اسلامی مملکت اس کی ذمہ داری نہیں لے سکتی ہے کہ ابتدائی ضروریات اور لابدی حوائج کی تکمیل کے علاوہ زندگی کے غیر ضروری تکلفات و تعیشات (جنہیں آج ضروریات کا مرتبہ دیا جاتا ہے) بھی فراہم کرے گی یا کسی خاص معیارِ زندگی کو پیشِ نظر رکھ کر تمام افراد کو اس معیار تک بلند کر دے گی یا دولت کی غیر مساوی تقسیم کو بالکلیہ مٹا دے گی۔ مادی زندگی کی حد تک افراد کا اس پر اتنا حق ہے کہ وہ اس سے اپنی اصلی اور حقیقی ضروریات اور ابتدائی احتیاجات کی تکمیل کے لئے بازپرس کریں ان احتیاجات کو پورا کرنے کے بعد اسلامی مملکت کی تمام سرگرمیوں اور کوششوں کا محور افراد کی شخصیت کا ارتقاء اور ان کی اجتماعی سیرت کی ایک خاص تشکیل ہوگی۔

لیکن یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انفرادی شخصیت اور اجتماعی سیرت کا کوئی مکمل نمونہ پہلے ہی سے افرادِ مملکت کے سامنے موجود ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر شخصیت کا حقیقی مفہوم اور اجتماعی سیرت

سیرت کا معیار متعین کرنا دشوار ہو جائے گا۔ نیز یہ سوال کہ شخصیت کے لوازم وصفات اور اجتماعی سیرت کے نقش و نگار کیا ہوں اور کس طرح کی شخصیت کا ارتقاء مطلوب ہے، بحث و نظر اور اختلافات و نزاع کا ایک ایسا دروازہ کھول دے گا جس کی وجہ سے مملکت اور افراد کے اخلاقی نصب العین کی بابت لوگ کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو سکیں گے اور معاشرہ میں اتحاد کی جگہ افتراق اور انتشار پیدا ہو جائے گا۔ یورپ کی اجتماعی زندگی کو جس چیز نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے اور جس کی وجہ سے مغربی یورپ کی جمہوریتوں میں انتشار آفریں عناصر تقویت حاصل کرتے گئے وہ یہی اتفاق رائے کا فقدان ہے۔ اول تو جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے ابتدا ہی سے وہاں مذہب و اخلاق کو مملکتی اور اجتماعی زندگی سے بالکل بے دخل کر دیا گیا تھا، پھر جن دائروں میں شخصیت کی نشو و نما کے لئے مذہبی اصولوں اور اخلاقی مقاصد کو تسلیم کیا گیا ان میں بھی آج تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ کس قسم کی شخصیت کا ارتقاء مطلوب ہے اور کس طرح سیرت کو معیار قرار دیا جائے۔ اسلامی مملکت میں اس قسم کی نزاع کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ اس مملکت کے افراد پہلے ہی سے اس امر پر متفق ہیں کہ سیرت کا معیار اور شخصیت کے لوازم وصفات کیا ہونے چاہئیں۔ مسلمانوں کے سامنے ان کے رسول کی شخصیت و سیرت ایک نمونہ ہے اور ان کا یہ ایمان ہے کہ شخصیت کا نشو و ارتقاء اسی نمونہ کے مطابق ہونا چاہئے۔ یہ مسلمانوں کی شخصی رائے نہیں ہے بلکہ قرآنی ہدایت پر مبنی ہے۔ رسول اکرم آنحضرت مسلمانوں کیلئے ایک عملی نمونہ ہے وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (اور تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات ایک عمدہ نمونہ ہے) رہی اجتماعی سیرت تو اس کی تشکیل میں صحابۂ کرام کی زندگی مسلمانوں کے لئے بطور ایک معیار موجود ہے شخصی اور اجتماعی سیرت کے ان دونوں نمونوں پر مسلمانوں میں کامل اتفاق رائے ہے۔

اس طرح اسلامی نظام خارجی زندگی اور اس کے مختلف شعبوں کی اصلاح کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ وہ انسان کی حیات خارجی ہو یا اس کی باطنی زندگی دونوں کی بیک وقت اصلاح چاہتا ہے۔ کیونکہ خارج و باطن دونوں ایک دوسرے سے اثر پذیر ہوتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی اصلاح بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کی بھی اصلاح کی جائے۔ انسانی زندگی کے کسی شعبہ کو درست نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ خود انسان

کا نفس بھلائی کی طرف مائل اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی روشنی میں منور نہ ہو جائے۔ موجودہ تمدن کی تمام اصلاحی کوششیں اسی سبب سے رائگاں گئیں۔ مغربی تہذیب نے انسان کی معاشرتی زندگی کو درست کرنے کی کوشش کی۔ اس کی معاشی زندگی کو سدھارنے کے لئے طرح طرح کی تدابیر اختیار کیں، اس کے سیاسی نظام میں تغیر و تبدل کیا، لیکن خود انسان اور اس کے نفس کی اصلاح پر اس نے کبھی توجہ نہ کی، حالانکہ جب تک کہ افراد اور نظامات دونوں کی اصلاح ساتھ ساتھ نہ ہو تمدنی زندگی امن و مسرت سے نا آشنا رہے گی۔ وہ مملکت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جو محض خارجی زندگی کی اصلاح سے تمدن کے جملہ مسائل و مشکلات کا حل دریافت کرنا چاہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت نے انسان کی تکمیل ذات اور تسخیر نفس کو اپنا نصب العین قرار دیا اور خارجی نظامات کی اصلاح کو اس مقصد کی تکمیل کا ایک ذریعہ بنایا۔ وہ خارجی زندگی کے مختلف شعبوں کے لئے بھی اپنا ایک اصلاحی پروگرام رکھتی ہے، لیکن اس کی سب سے بڑی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ افراد کی تکمیلِ ذات اور ان کی شخصیتوں کے نشوونما کا مناسب انتظام کرے، کیونکہ نظامات (Systems) کبھی درست نہیں ہو سکتے جب تک اشخاص درست نہ ہو جائیں۔ زندگی کی خارجی تنظیم اس وقت تک ناپائیدار رہے گی جب تک پاکیزہ شخصیت اور عمدہ سیرت کے نشوونما و ارتقاء کا انتظام نہ موجود ہو۔ بہتر سے بہتر نظام بھی برے نتائج پیدا کر سکتا ہے اور جن مقاصد پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ان کے بالکل برخلاف اسے استعمال کیا جا سکتا ہے اگر اس نظام کے چلانے والے اکثر افراد نیک نیت، ایمان دار، مخلص اور ایثار پیشہ نہ ہوں، یا بحیثیت مجموعی ان اخلاقی صفات سے عاری ہوں جن کے بغیر اجتماعی تنظیم کا قیام غیر ممکن ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو کسی خارجی نظام کے انحطاط و زوال میں جتنا اس نظام کے نقائص اور اس کی کمزوریوں کو دخل ہوتا ہے اتنا ہی بلکہ اس سے زیادہ اس نظام کو چلانے والے اشخاص کی اخلاقی کمزوریاں اس کے انحطاط کا سبب ہوتی ہیں۔ دنیا کا بہتر سے بہتر نظام بھی مطلوبہ نتائج و اثرات نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر وہ لوگ اعلیٰ اخلاقی صفات کے حامل نہ ہوں جن کے ہاتھ میں اس کی باگ ڈور ہے۔ یہ اخلاقی صفات جن کی نشوونما سے اعلیٰ سیرتیں تشکیل پاتی ہیں، زندگی کی خارجی تنظیم سے بالکل بے نیاز اور غیر متعلق تو نہیں ہیں اور نہ ان کے پیدا کرنے میں خود اس تنظیم کا وجود بے نتیجہ ہوتا ہے لیکن یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ان کا مبدأ نفس انسانی کا کوئی اندرونی اور باطنی اصول ہے جو

خارج سے متاثر ہوتا ہے لیکن جتنا متاثر ہوتا ہے اس سے کئی درجہ زیادہ خارج کو متاثر کرتا ہے۔ اس لئے افراد کی اخلاقی تربیت کو خارجی نظامات کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ ورنہ جو نتائج حاصل ہوں گے وہ عارضی اور سطحی ہوں گے۔

یہ یاد رہے کہ تعلیمی نظام بھی خارجی نظامات کے زمرہ میں شامل ہے، کیونکہ تعلیمی نظام معاشرہ کی خارجی تنظیم کا ایک جز ہوتا ہے جو روح معاشرہ کے دیگر اداروں میں کام کرتی ہے، جو مرکزی تخیل مملکت اور معاشرہ کی تمام سرگرمیوں کا محرک ہوتا ہے، وہی روح اور وہی تخیل اس نظام پر بھی چھایا رہتا ہے۔ اس لئے صرف تعلیمی نظام صحیح اخلاقی تربیت اور تکمیل شخصیت کا ضامن نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایک خارجی نظام کی حیثیت سے وہ اجتماعی ذہنیت اور اجتماعی مقاصد کا آلۂ کار ہوتا ہے جب تک معاشرہ کے اجتماعی مقاصد انسان اور کائنات کے مقاصد وجود سے ہم آہنگ نہ ہوں تعلیم کا کوئی نظام اعلیٰ سیرت و کردار نہیں پیدا کر سکتا۔ مثلاً آپ وقت کی متمدن مملکتوں پر نگاہ دوڑائیے۔ بادلِ نظر ظاہر ہو جائے گا کہ ان کا مقصدِ وجود صرف رفاہ المال کا حصول اور آسائش و راحت کے عام معیار کو ترقی دینا ہے۔ ہمارے اس قول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ مملکتیں اور کوئی مقصد ہی نہیں رکھتیں۔ بلاشبہ دوسرے مقاصد بھی ان کے پیشِ نظر ہوتے ہیں لیکن اور جتنے مقاصد ہیں وہ اس بڑے مقصد کے تابع اور اسی سے مشتق ہیں۔ مغربی یورپ کی جمہوریتیں، وسطی حکومت امریکہ کی مبتیں اور مشرقی یورپ کی سب سے بڑی سلطنت سویٹ روس، سب کی سب یکساں طور سے اسی ایک مقصد کی تابع ہیں۔ بلکہ روس کی اشتراکی حکومت اس اعتبار سے مغرب کی حکومتوں سے دو ایک قدم آگے ہے۔ ظاہر ہے کہ ان مملکتوں میں تعلیمی نظام اس مرکزی تخیل اور بنیادی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ یا آلہ ہے۔ اس لئے اس میں بھی یہی روح و تخیل مجسم ہے۔ ایسی مملکتوں کا تعلیمی نظام اور دوسرے مختلف ادارے جو شخصیتیں پیدا کریں گے ان کی ذہنی روح بھی انہیں عناصر سے تعمیر ہو گی جن سے خود مملکت کا وجود عبارت ہے یعنی ان پر مادی آسائش اور معاشی فارغ البالی کے حصول کا تصور غالب ہوگا۔ ان کے تمام اخلاقی صفات اسی تصور کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے۔ نیک عملی، ایثار، اور دیانت۔ غرض کہ وہ تمام اوصاف جو اخلاق و انسانیت کا عطر ہیں اگر پیدا ہوں گے بھی تو ضمنی طور پر اور ایک خارجی مقصد کے برگ و بار کی طرح سے لیکن

ہو دیانت صرف اس لئے ہو کہ اس سے معاشی اغراض کی تکمیل میں مدد ملتی ہے، جو ایثار صرف اس لئے کیا جائے کہ اس سے مادی فلاح کی امیدیں وابستہ ہیں، اور جس نیکی کا مقصد قومی اور دنیوی خوشحالی کا حصول ہو، اسے دیانت، ایثار یا نیکی مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے۔ ایسی دیانت، ایسی نیکی اور اس طرح کے ایثار کی جڑیں نفس انسانی کی گہرائیوں میں پیوست نہیں ہو سکتیں۔ انسان کا وجدانی شعور ان کا مرکز و مستقر نہیں ہو سکتا۔ اس قسم کا اخلاق تو دراصل ایک قسم کا سودا ہے جو نفع کی امید کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ ایسی مملکت کے افراد تکمیل شخصیت کی ابتدائی منازل بھی نہیں طے کر سکتے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس مملکت کا بنیادی مقصد اور مرکزی تخیل انسان کی مادی راحت و آسائش اور معاشی خوشحالی کا حصول ہو وہ شخصیت کے نشو و نما کے لئے ضروری ماحول نہیں پیدا کر سکتی۔ مملکت کی ساری کوششوں کا محور اور اس کے مختلف اداروں کی سرگرمیوں کا محرک مادی اغراض کی تکمیل ہے شخصیت کا ارتقاء اور افراد کی تہذیبِ نفس نہ تو مملکت کے مقاصد میں شامل ہے اور نہ مادی ترقی کی اس دوڑ میں کسی کو اتنی فرصت ہے کہ وہ اس غیر ضروری مقصد کے لئے کوئی جدوجہد کر سکے۔ ایسے حالات میں اخلاقی تربیت اور تکمیل شخصیت کا کیا سامان ہو سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ یورپ کی تمام سلطنتوں اور حکومتوں میں خواہ ان کا طرزِ حکومت کچھ ہو نیک عملی کا عام رجحان اور راست کرداری کا عام جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی گئی۔ ساری توجہ اور عملی جدوجہد مادی ترقی اور معاشی مرفہ الحالی کے حصول پر مرکوز رہی۔ اور اسی جدوجہد میں انسانی تمدن کی جملہ مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا رہا۔ گویا کہ انسانی زندگی ایک مشین ہے جس کے چند کل پرزوں کی تبدیلی اور اصلاح سے سب خرابیاں دور ہو سکتی ہیں۔

یہ خیال بالکل احمقانہ ہے کہ ہر خارجی نظام اپنے مناسب حال اخلاقی صفات پیدا کر لیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر چند تاجر مل کر ایک تجارتی شرکت (Company) قائم کریں تو ان میں دیانت اور راست بازی کے اوصاف خود بخود پیدا ہو جائیں گے کیونکہ جو نظام انہوں نے قائم کیا ہے اس کے لئے یہ اوصاف ضروری ہیں۔ اسی طرح اشتراکیین کا یہ خیال بالکل مہمل ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم سے انسان کی اخلاقی حالت خود بخود درست ہو جائے گی۔ نیکی اور نیک عملی کا رجحان خارج سے عائد کئے ہوئے نظامات کے ذریعہ سے نہیں پیدا

ہوتا۔اس کا سرچشمہ اور مبدأ انسان کا نفس اور وہ اعتقادی اذعانات ہیں، جو ہر انسان اپنی ذات، اپنے مرتبے اور کائنات سے اپنے تعلق کی نسبت قائم کرتا ہے۔ انسان کے انفرادی اعمال اور قوموں کی اجتماعی سیرت کو جو چیز فیصلہ کن طور پر متاثر کرتی ہے اور انہیں عمل کے ایک خاص راستہ پر چلاتی ہے۔ وہ خدا کی صفات کا تصور ہے جو ان کے ذہن کے مخفی گوشوں اور ان کے شعور خفی میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے جب تک خدا کی صفات کا مکمل اور صحیح ترین تصور اقوام و افراد کے اعمال کا محرک نہ ہو ان میں نیک عملی اور راست کرداری کا حقیقی جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا خواہ وہ نظام کتنا ہی بہتر ہو جس کے تحت یہ افراد زندگی بسر کرتے ہوں۔ خدا کی ذات وصفات کا صحیح تصور انسانی تکمیل ذات اور ارتقائے نفس کی سب سے پہلی اور ضروری شرط ہے، کیونکہ کائنات میں شخصیت کے جتنے مظاہر ہیں وہ سب شخصیت الٰہی سے ماخوذ ہیں۔ اور تکمیل ذات یا ارتقائے نفس نام ہے اس مبدأ اول سے قربت حاصل کرنے اور اپنے اندر اس کی صفات پیدا کرنے کا یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں پر اتباع سنت کو لازم قرار دیا گیا ہے کیونکہ حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ذات الٰہی کی قریب ترین شبیہ ہے جو کسی انسان میں پائی جا سکتی ہے اور تکمیل ذات کی جدوجہد اس نمونہ کامل کی اتباع کے بغیر بے معنی رہتی ہے۔

اب اسلامی نظام پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس نظام کے تمام اجزا جس مرکز سے حرکت اور زندگی حاصل کرتے ہیں وہ خدا کی ذات وصفات کا تصور ہے۔ اسلامی معاشرہ کے جملہ اعتقادات اور سارے اعمال و افکار اسی تصور کی بنیادوں پر استوار ہیں۔ اسلام نے صفات الٰہی کی تصریح و توضیح میں جس جامعیت سے کام لیا ہے وہ دنیا کے اور مذاہب میں مفقود ہے۔ اس کے تمام خارجی ادارے اور تمام نظامات اسی ایک مصدر سے مشتق ہیں۔ اسلامی مملکت کا تصور، اسلام کا قانونی نظام، رسول کی شخصیت اور اس کا منصب، اسلامی معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ، اعمال و فرائض کی تمام شاخیں، غرضکہ اسلامی نظام کا ہر معمولی سے معمولی جز بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس مرکزی تخیل سے وابستہ ہے۔ اس بنیادی تصور کو نکال دیجئے تو اسلامی نظام کا کوئی جز اپنی اصلیت پر قائم نہیں رہ سکتا۔

ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اسلامی مملکت قائم ہی اس مقصد سے ہوئی ہے کہ شخصیت کے نشوونما اور

اجتماعی سیرت کی تعمیر کے راستہ میں جتنی رکاوٹیں ہو سکتی ہیں انہیں دُور کرے اور وہ تمام ترغیبات و ترہیبات فراہم کرے جو اس مقصد کے حصول میں مددگار ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی مملکت کا تصور خدا کی ذات و صفات کے بنیادی اور مرکزی تصور سے ماخذ ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شخصیت جو کچھ اور جہاں کہیں ہے وہ شخصیت الٰہی کے سرچشمۂ فیض سے سیراب ہوتی ہے۔ ایسی مملکت میں جس کا مقصود ہی فرد کا اخلاقی ارتقاء اور اس کی تکمیل ذات ہے اعلیٰ شخصیتوں اور عمدہ انسانوں کی کسی وقت کمی نہیں ہو سکتی لیکن اسلامی مملکت خارجی نظامات کی اہمیت سے بھی غافل نہیں ہے۔ جن مذاہب نے صرف انسان کی باطنی اصلاح اور تزکیۂ نفس پر اپنی قوتیں صرف کر دیں اور انسان کی خارجی زندگی کو بالکل نظرانداز کر دیا وہ بھی مغربی تمدن سے کچھ کم خطاوار نہیں ہیں۔ انہوں نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ خارجی نظامات سے انسان جبھی چھٹکارا پا سکتا ہے جب اس کی شخصیت اتنی مکمل ہو جائے کہ بیرونی مؤثرات اور خارجی دباؤ کی مدد کے بغیر اس کا ہر قدم راست کرداری اور نیک عملی کی طرف اُٹھے۔ لیکن یہ منزل انسان کے اخلاقی ارتقاء کی آخری اور انتہائی منزل ہے اور ایک ایسا نصب العین ہے جو تصوری اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن وہاں تک انسانیت کا قافلہ شاید ہی پہنچ سکے۔ جو مذاہب انسان کی اس انتہائی منزل کو اس کی ابتدائی یا درمیانی منزل قرار دینا چاہتے ہیں وہ صریحاً غلطی پر ہیں۔ انسانی شخصیت کے ارتقاء کے لئے مملکت کا قیام ازبس ضروری ہے اور اسی طرح وہ تمام ادارے بھی ضروری ہیں جو مملکت کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اگر خارج میں سزا کا خوف، یا دباؤ کا اندیشہ نہ ہو تو مستثنیٰ شخصیتوں سے قطع نظر عام انسانوں کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ محض اپنے نفس کی اندرونی قوت سے راہِ راست پر استوار رہ سکیں۔ انسان کے اخلاقی ارتقاء اور اس کی تکمیل شخصیت کے لئے ضروری ہے کہ ایک طرف مملکت اپنے قانونی[۵۱] نظام اور خارجی اداروں کے ذریعہ انسانی نفس کی تربیت

---

[۵۱] یہ یاد رہے کہ مملکت کا قانونی نظام، اس کے خارجی ادارے اور معاشرہ کا اخلاقی ضابطہ سب کو ایک ہی جامع اور مرکزی تصور سے مشتق ہونا چاہئے۔ ورنہ انسانی زندگی کے مختلف شعبے اور اجزاء بے جوڑ رہیں گے۔ یہ تصور خدا کی ذات و صفات کا تصور ہی ہو سکتا ہے کیونکہ یہی تصور فرد اور جماعت دونوں کی زندگی کے لئے ایک بلند نصب العین کا کام دیتا ہے۔

کرے اور وہ تمام ترغیبات و ترہیبات فراہم کرے جو ایسی تربیت کے لئے ضروری ہوں، اور دوسری طرف صفات الٰہی کا ایک جامع تصور انفعالی طور سے نہیں بلکہ پوری فعالیت کے ساتھ انسان کی ذہنی اور عملی زندگی پر چھا جائے۔ اسلام ہی وہ نظامِ زندگی ہے جو ان دونوں شرائط کو پورا کرتا ہے اور دنیا کا مستقبل اسی کے ہاتھوں میں ہے۔

تتمہ

کائنات خلقت اور انسانی وجود کے جملہ آثار و مظاہر مقصدیت (Purposiveness) اور نظم و ترتیب کی حقیقت پر گواہ ہیں۔ عالم ایک نظام مقاصد (System of Purposes) ہے یا نظام اقدار (System of Values) جس میں ہر مقصد ایک اعلیٰ تر مقصد سے اور ہر قدر ایک بہتر قدر سے ماخوذ ہے۔ مقاصد اور اقدار کا یہ سلسلہ بلند ہوتا ہوا بالآخر ایک آخری اور انتہائی مقصد پر ختم ہوتا ہے۔ جسے ہم اعلیٰ ترین مقصد یا قدر (Supreme End or Value) کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ ترین مقصد منتہائے وجود ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں حرکت کر رہی ہیں۔ اسی اصل سے ذیلی مقاصد کی بے شمار شاخیں پھوٹتی ہیں جن میں سے ہر مقصد اس اعلیٰ ترین اور انتہائی مقصد (Supreme End) کے تعلق سے متعین ہوتا ہے جو اس سلسلہ کا نقطۂ آغاز ہے اور اسی کے تعلق سے نظام مقاصد میں اپنی جگہ پاتا ہے۔

ایک ایسے ملک کی مثال لیجیئے جو اپنی بقا کے لئے مصروف جنگ ہو۔ ایسے ملک میں افراد کی تمام کوششوں اور ساری جدوجہد کا ایک مقصد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جنگ میں فتح اور کامیابی حاصل کی جائے۔ یہ وہ آخری مقصد ہے جس کے اندر سے متعدد ذیلی مقاصد وجود پذیر ہوتے ہیں، ہر عمل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت جس پیمانہ سے معلوم کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے حصول فتح کے امکانات میں کتنا اضافہ ہوتا ہے، فوج کی تنظیم، سامان رسد کی فراہمی، جنگی صنعتوں اور کارخانوں کا کام، پروپگنڈے اور تشہیر کی ضروریات، مزدوروں کی آرام و آسائش کا انتظام، یہ سب کام ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ان میں سے ہر کام اسی انتہائی مقصد کے لئے ہے جس کے حاصل کرنے میں پوری قوم سرگرم ہے۔ قومی جدوجہد کا ہر شعبہ اپنا ایک مستقل مقصد رکھتا ہے لیکن یہ مقصد حصول فتح کے بڑے مقصد سے ماخوذ اور متعین ہوتا ہے فوج کے سپاہیوں سے لے کر صنعتوں کے منتظمین، محکمہ اطلاعات کے عمال، ملازمین اور ریلوے اسٹیشن کے قلیوں اور حمالوں تک ہر ایک شخص قوم کے آخری مقصد کے لئے مصروف کار ہے۔ لیکن ہر کام کی

نوعیت دوسرے سے جدا ہے۔ جس فوری مقصد کے لئے سپاہی اپنا خون بہاتا ہے وہ اس سے مختلف ہے جس کے لئے مزدور کارخانہ میں کام کرتا ہے اور نہ اسے محکمہ رسل و رسائل اور محکمۂ اطلاعات کے فوری مقاصد سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ اس کے باوجود یہ تمام ذیلی مقاصد قوم کے آخری اور انتہائی مقصد سے وابستہ ہیں اور آخری نصب العین کی وحدت سے کہیں بھی نہیں ٹکراتے۔ سب کی کارگذاریاں بالآخر اسی معیار سے جانچی جاتی ہیں کہ انہوں نے آخری نصب العین کے حصول یعنی فتح کے لئے کتنی مدد دی۔ ہر عمل اور ہر مقصد کی قدر و قیمت اسی نسبت سے کم یا زیادہ ہوگی جس نسبت سے اس نے قوم کے انتہائی مقصد کو پورا کیا ہو۔

اب فرض کیجئے کہ اس ملک میں ایک جماعت عدم تشدد کی قائل اور جنگ کی مخالف ہے۔ اس جماعت کے ارکان یا تو قوم کی جنگی کوششوں میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں یا ان کوششوں سے بالکل بے تعلق ہیں کیونکہ وہ اس آخری مقصد کے خلاف ہیں جو اہل ملک کی جدوجہد کا محرک ہے۔ یہ بھی فرض کر لیجئے کہ جو لوگ اس طرح جنگی مساعی کو نقصان پہنچا رہے ہیں وہ شخصی طور سے نہایت شریف انسان ہیں اور جہاں تک ان کے طریق کار کا تعلق ہے ان کی سرگرمیاں مروجہ قانون اور اخلاق کے خلاف نہیں ہیں۔ نیز اپنی قابلیت، تیز فہمی، تن دہی اور عزم و ہمت کے اعتبار سے یہ لوگ عام افراد ملک اور ارباب حکومت سے کہیں زیادہ قابل تعریف اور لائق ستائش ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کے متعلق قوم کا فیصلہ اور طرز عمل کیا ہوگا؟ کیا حکومت اور اہل ملک ان کی سرگرمیوں کو محض اس لئے روا رکھیں گے کہ یہ لوگ اخلاقی حیثیت سے ایک اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہیں؟ اور کیا ان کی تمام عمدہ صفات کے باوجود انہیں ملک کا غدار نہ قرار دیا جائے گا؟ اگر یہ لوگ کم فہم، بدخو، پست حوصلہ اور دون ہمت ہوتے تو اپنی قوم کے وجود کے لئے اتنے مہلک ثابت ہوتے۔ لیکن ان کی تیز فہمی اور ان کی ہمت و جرأت ہی ملک کے لئے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ اتنی اعلیٰ صفات کے مالک ہوتے ہوئے یہ لوگ قوم کے بدترین دشمن ہیں۔ اس کی توجیہ اور کیا ہو سکتی ہے بجز اس کے کہ جس مقصد کے لئے ان کی اعلیٰ صفات کام آرہی ہیں وہ قومی مقصد سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ قوم اپنی زندگی اور بقا کے لئے مصروف پیکار ہے اور یہ لوگ اس کی کوششوں کو کمزور کر کے اسے بربادی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔ ان کی عمدہ صفات اسی صورت

میں لائق ستائش ہوتیں جب کہ ان کا مقصد قوم کے اجتماعی مقصد سے ہم آہنگ ہوتا۔

یہی حال زندگی کا ہے کہ وہ عروج و ارتقاء کی ایک خاص منزل تک پہنچنا چاہتی ہے۔ اس کی ایک آخری غائت اور انتہائی مقصد ہے جس کے لئے وہ بے تابانہ مصروف پیکار ہے۔ انسان کی تخلیق و پیدائش بخت و اتفاق کی منت پذیر نہیں ہے۔ فطرت نے اسے اپنے اغراض کے حصول کے لئے آمادہ پیدا کیا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اتنے طویل عرصہ کی جدوجہد اور رزم و پیکار کے بعد زندگی جس اعلیٰ ترین صنعت تک پہنچی ہے اسے یونہی چھوڑ دے اور انسان کو آزادی دے دے کہ وہ جس مقصد کے لئے چاہے زندہ رہے اور جو راہ چاہے اختیار کرے؟ انسان اگر عروج و قوت اور نجات و سعادت کا آرزومند ہے تو اسے اپنے مقاصد کو زندگی کی آخری غائت اور کائنات کے انتہائی مقصد سے مطابقت دینی ہوگی۔ اگر وہ غائتِ حیات اور مقصدِ کائنات کے خلاف اپنا سفینہ لے جانے کی کوشش کرے گا تو شکست و ذلت اور نامرادی کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ تمدن کے صحیح مقصد اور اجتماعی زندگی کی اصلی غائت کا اس وقت تک تعین نہیں ہو سکتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ خود حیات کن غایات کی طرف بڑھنا چاہتی ہے۔ اور کائنات کس مقصد و منتہا کے حصول کی آرزومند ہے۔ انسان کی اجتماعی جدوجہد اور اس کی تمدنی زندگی غائتِ حیات اور عالمی مقصد (Universal Purpose) کے صحیح تخیل اور اس کے حصول کی کوشش پر مبنی ہونی چاہئے ورنہ زندگی ایک لایعنی تگ و دو ہو جائے گی جس کا نہ کوئی مقصد ہوگا اور نہ کوئی نصب العین۔ مسافر کو اپنی منزلِ مقصود کا علم نہ ہو تو اس کا سفر ایک بے سود مشقت اور ایک بے نتیجہ کوشش ہے۔

اسلامی نظام کا انسان سے پہلا مطالبہ یہی ہے کہ اس کی کوششوں اور اس کے اعمال و افعال کو زندگی کی آخری غائت اور عالمی مقصد سے ہم آہنگ ہونا چاہئے۔ نیز اس کے مقاصد کو انتہائی مقصد اور آخری غائت سے متعین اور ماخوذ ہونا چاہئے ورنہ اس کی تمام کوششیں رائگاں اور ساری توتیں ضائع جائیں گی۔ وہ کہتا ہے کہ قبل اس کے کہ تم زندگی کی جدوجہد شروع کرو پہلے یہ غور کر لو کہ تمہاری جدوجہد کا آخری مقصد کیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ زندگی کی غائتِ اصلی اور کائنات کا انتہائی مقصد جس سمت انسان

کو لے جانا چاہتا ہے تمہارے اعمال اور تمہاری کوششوں کا رُخ اس کے خلاف ہو؟ اگر ایسا کرو گے۔ تو تمہاری تمام خوبیاں، ساری صفات اور قوتیں تمہاری ہی ہلاکت اور نامرادی کا سبب بن جائیں گی۔ کفر کا مطالبہ یہ ہے کہ انسان بے نتیجہ کوششوں میں اُلجھا رہے اور ایسے مقاصد کے پیچھے سرگرداں رہے جنہیں عالمی مقصد اور غائت حیات سے کوئی نسبت یا تعلق نہ ہو۔ دنیا کفر کی آواز سے مرعوب ہو کر اشتراکیت، جمہوریت، آمریت اور دوسرے باطل نظامات زندگی کی طرف دوڑتی ہے اور کچھ عرصہ کی جد وجہد کے بعد جب ناکامی سے دوچار ہوتی ہے تو کسی دوسرے نظامِ زندگی میں اپنی نجات تلاش کرتی ہے اور غلط مقاصد کے حصول میں لگ جاتی ہے۔ اس ابتلاء و آزمائش کو دیکھو جس کے اندر سے آج دنیا گزر رہی ہے۔ ایک طرف آزادی اور حریت کے علمبردار ہیں جو انفرادی اور شخصی حریت کے قیام کی غرض سے مصروف پیکار ہیں لیکن یہ آزادی بجائے خود کوئی مقصد ہے؟ اگر صرف آزادی مطلوب ہے تو سمندر کی مچھلیاں اور جنگل کے درندے بن جاؤ۔ اصلی سوال تو یہی ہے کہ آزادی کس آخری مقصد اور انتہائی غائت کے لیے چاہتے ہو جس قسم کی آزادی کے لیے تم تڑپ رہے ہو کیا وہ عالمی مقصد اور انسان کی غایت آفرینش سے مطابقت پیدا کر سکتی ہے؟ دوسری طرف آمریت کا جنون دنیا پر مسلط ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ آزادی میں نہیں بلکہ ضبط و اطاعت اور تنظیم و یکسانیت میں ترقی اور خوشحالی کا راز مضمر ہے۔ لیکن یہ ترقی، یہ ضبط و اطاعت اور یہ وحدت و یکسانیت کس آخری مقصد کے لئے مطلوب ہے؟ کیا محض ترقی اور خوشحالی انسانیت کا مقصود ہو سکتی ہے؟ اشتراکیت مطالبہ کرتی ہے کہ دولت کو مساوی طور پر تقسیم کرو تاکہ جملہ افراد قوم اجتماعی دولت سے مستفید ہوں اور معاشی خوش حالی عام ہو جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ معاشی خوشحالی کس آخری مقصد کے لئے درکار ہے؟ دنیا چراگاہ تو نہیں ہے اور نہ انسان بھینس یا بکری ہے کہ محض غذا اور عیش و راحت کی جستجو میں وہ اپنی تمام صلاحیتیں اور قوتیں صرف کر دے۔ انسان کی فطرت تو یہ ہے کہ جہاں وہ کسی ایک مقصد میں کامیاب ہوا وہیں کوئی دوسرا مقصد اس کی طلب و آرزو کا مرکز بن گیا۔ محض مادی ترقی اور معاشی خوش حالی کے حصول پر وہ کبھی قانع نہیں ہوگا۔

اسلامی نظام زندگی انسان کے جملہ اعمال و اقدار کو اس اعلیٰ ترین نصب سے، اور انسان کے مقاصد کو اس عالمی مقصد

سے ہم آہنگ کر دیتا ہے جس کی طرف کائنات کی تمام مخفی قوتیں انسان کو لئے جا رہی ہیں۔ اپنے احکام وضوابط پیش کرنے سے پہلے وہ اس آخری مقصد کی توضیح کرتا ہے جو دوسرے تمام مقاصد کی تشکیل کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلے تم اس مقصد کو اپنی زندگی اور اعمال کے لئے قبول کرو جس کی طرف کائنات گامزن ہے۔ اسی غرض سے وہ انسان کی تقدیر، اس کے آغاز وانجام، کائنات سے اس کے تعلق اور زمین پر اس کے منصب اور اس کی حیثیت کی بار بار توضیح کرتا ہے تاکہ انسان اس آخری غایت کو کبھی نہ بھولے جو اس کے تمام مقاصد وغایات کی اصل ہے۔ ان توضیحات اور اس کے لازمی نتائج کو جب انسان تسلیم کر لیتا ہے تب وہ اپنے احکام وضوابط پیش کرتا ہے کیونکہ یہ احکام وضوابط عالمی مقصد وغایت حیات کے تعلق سے معین ہوئے ہیں اور اسی سے ماخوذ ہیں۔ اسلام نے جو نظام مقاصد انسانی زندگی کے لئے بنایا ہے وہ مقصد کائنات اور غایتِ وجود کو پورا کرتا ہے۔ جو اس سے انکار کرتا ہے وہ ایک ایسی تحریک کا جزبن جاتا ہے جو کائنات کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہے۔ کافر کی تمام اعلیٰ صفات، اس کی تمام خوبیاں اور اچھائیاں ایک ایسی جماعت اور تحریک کی جڑیں مضبوط کرتی ہیں جو انسان کے مقصد وجود اور کائنات کی اعلیٰ ترین اقدار کے منافی ہے۔ مومن کا ہر عمل غایت وجود اور مقصد کائنات کے حصول میں معاون ہوتا ہے۔ کفر انسانیت کی موت ہے۔ اسلام زندگی اور طاقت کا لازوال سرچشمہ ہے۔ کفر نفیِ حیات ہے کیونکہ وہ زندگی کو اس کی غایات سے ہٹا کر مخالف سمت میں لے جانا چاہتا ہے۔ اسلام ان اقدار وغایات کا محافظ اور کاروانِ وجود کے سفرِ ارتقاء میں انسان کا رہنما ہے۔ کفر باطل ہے اس لئے مٹ جائے گا۔ اسلام ایک دائمی اور ابدی صداقت ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ یُرِیْدُوْنَ لِیُطْفِئُوْا نُوْرَ اللّٰہِ بِاَفْوَاہِہِمْ وَاللّٰہُ مُتِمُّ نُوْرِہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْکٰفِرُوْنَ۔ ھُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ۔ (چاہتے ہیں کہ اللہ کی روشنی کو اپنی پھونکوں سے بجھا دیں۔ مگر اللہ اس روشنی کو پورا کرکے رہے گا۔ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام ادیان پر غالب کر دے۔)

مطبوعات مکتبہ جماعت اسلامی

کتاب	روپے آنے	کتاب	روپے آنے
١- رسالہ دینیات	٨ — ١	١٩ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول	٤ — ١
٢- خطبات	٠ — ٣	٢٠ 〃 〃 حصہ دوم	٨ - ٢
٣- اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر	٠ — ١	٢١ 〃 〃 حصہ سوم	٨ - ٢
٤- قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں	٤ - ١	٢٢ مسئلہ قومیت	٨ - ١
٥- تفہیمات	٨ — ٣	٢٣ اسلامی قانون	٠ - ١
٦- تنقیحات	٨ — ٢	٢٤ اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر	٦ -
٧- تجدید و احیائے دین	٠ - ١	٢٥ اسلام اور جاہلیت	٧ -
٨- حقیقت شرک	٠ — ٢	٢٦ دین حق	٤ -
٩- حقیقت تقویٰ	١٢ —	٢٧ سلامتی کا راستہ	٦ -
١٠- حقیقتِ توحید	٢ - ١	٢٨ تحریک اسلامی کی اخلاقی بنیادیں	٦ -
١١- مسئلہ جبر و قدر	٠ — ١	٢٩ ایک اہم استفتاء	٣ -
١٢- الجہاد فی الاسلام	٠ — ٨	٣٠ مذہب کا انقلابی تصور	٦ -
١٣- سود	٨ — ٢	٣١ بناؤ بگاڑ	٦ -
١٤- اشتراکیت اور اسلامی نظام	٨ - ٤	٣٢ جہاد فی سبیل اللہ	٦ -
١٥- اسلام کا نظام حیات	١٠ —	٣٣ انسان کا معاشی مسئلہ اور اسکا اسلامی حل	٨ -
١٦- پردہ	٨ — ٢	٣٤ اسلامی معاشیات کے اصول	٦ -
١٧- حقوق الزوجین	٨ - ١	٣٥ نیا نظام تعلیم	٦ -
١٨- اسلام اور ضبط ولادت	— ١	٣٦ اسلام کا نظریہ سیاسی	٨ -

۳۷۔ اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے آنے پائی ۸-۲

۳۸۔ جماعت اسلامی کی دعوت ۶-

۳۹ شہادت حق ۶-

۴۰ مطالبہ نظام اسلامی ۴-

۴۱ آزادی کے اسلامی تقاضے ۴-

۴۲ دستور جماعت اسلامی ۳-

۴۳ روداد جماعت اسلامی حصہ اول ۱-۰

۴۴ 〃 〃 〃 حصہ دوم ۱۴-

۴۵ 〃 〃 〃 حصہ سوم ۲-۰

۴۶ 〃 〃 〃 حصہ چہارم زیر طبع

۴۷ 〃 〃 〃 حصہ پنجم ۲-۰

۴۸ 〃 〃 〃 حلقہ خواتین ۱۲-

۴۹ رسالہ دینیات (انگریزی) ۳-۸

۵۰ اسلام کیا ہے؟ 〃 ۱-۸

۵۱ اتحاد کے بعد کیا؟ 〃 ۱۲-

۵۲ اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر 〃 ۱۲-

۵۳ انسان کا معاشی مسئلہ 〃 ۱۲-

۵۴ اسلام کا نظریہ سیاسی 〃 ۱۲-

۵۵ اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے ۱۲-

۵۶ نیشلزم اینڈ انڈیا 〃 ۱۲-

۵۷ جماعت اسلامی کی دعوت 〃 ۸-

۵۸ اسلام اور جاہلیت (عربی) آنے پائی ۱-

۵۹ دین حق ۱-۰

۶۰ انسان کا معاشی مسئلہ اور اسکا اسلامی حل ۱-۰

۶۱ اسلام کا نظریہ سیاسی ۱-۰

۶۲ اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے ۱-۰

۶۳ اسلام کا اخلاقی نقطۂ نظر ۱-۰

۶۴ آدم کا نظام حیات (عربی) زیر طبع

ملنے کا پتہ

مکتبہ جماعت اسلامی

اچھرہ - لاہور

رسالہ ترجمان القرآن ماہوار

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

تمام ہندوستان میں یہ اپنی نوعیت کا ایک ہی ماہوار رسالہ ہے۔ اس کا مقصد وحید اعلائے کلمۃ اللہ اور دعوت جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ دنیا میں جو افکار و تخیلات اور اصولِ تہذیب و تمدن پھیل رہے ہیں، اُن پر قرآنی نقطۂ نظر سے تنقید کرنا اور فلسفہ و سائنس، سیاست و معیشت، تمدن و معاشرت ہر چیز میں قرآن و سنت کے پیش کردہ اصولوں کی تشریح کرنا اور زمانۂ جدید۔ کے حالات پر ان اصولوں کو منطبق کرنا اس رسالہ کا خاص موضوع ہے۔

یہ رسالہ امت مسلمہ کو ایک نئی زندگی کی دعوت دیتا ہے اور اسکی دعوت کا خلاصہ یہ ہے کہ:-

"اپنے دل اور دماغ کو مسلمان بناؤ۔ جاہلیت کے طریقے چھوڑ کر اسلام کی صراط مستقیم پر چلو۔ قرآن کو لے کر اٹھو اور دنیا میں غالب بن کر رہو"۔

یہ رسالہ ۱۹۳۲ء سے باقاعدہ نکل رہا ہے اور ملک کے مشہور رسالوں کی صفِ اول میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ قیمت سالانہ پانچ روپے۔ نمونے کا پرچہ ۸/

مینجر رسالہ "ترجمان القرآن"

لاہور

سرورق مطبوعہ رپن پریس، لاہور